كتاب

جامع الشرحين

لتهذيب الاصول

للشيخ الشهيد نعمة الله

عليه رضوان الله واسكنه

فراديس جنانه

بمحمد وآله

الجامع فيه شرحان لتهذيب الاصول للاخوين
السيد ضياء الدين عبد الله والسيد
عميد الدين عبد المطلب ابنا محمد بن [illegible]
محمد بن الاعرج الحسيني ابنا اخت العلامة

سيد صدر الدين [illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

احمدك اللهم على سوابغ نعمايك بابلغ محامدك واسالك المزيد من فضلك واصلي على خير انبيايك واعظم امنايك واصفيايك خصوصا اعظمهم قدرا واعلاهم ذكرا ابي القاسم محمد وعلى آله واصحابه الطيبين الطاهرين الابرار واستعينك في الجمع سرحي لاماميي السيدين الابرين لكتاب تهذيب الوصول الى علم الاصول من مصنفات الداعي الى الله شيخنا الامام جمال الدين يوسف المطهر قدس الله روحه مع زيادات لطيفه وفوايد شريفه واسالك ان تكون نافعا في الدارين وموصلا الى الحسنيين انك ولي الاعانة قال قدس روحه تصور المركب يستلزم تصور جزوه اذ لا مطلقا بل من حيث هي صالحة للتركيب فالاصول لغة ما يبتني عليها غيرها وعرفا الادلة والفقه لغة الفهم وعرفا العلم بالاحكام الشرعيه الفرعيه المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم من الدين كونها ضرورة فخرج العلم بالذوات والاحكام العقليه وكون الاجماع وخبر الواحد ونظايرها حجة وعلم المقلد والاصول الضروريه كالصلوة والزكاة وظنيه الطريق لا تنافي علميه الحكم وليس المراد العلم بالجميع فعلا بل قوة قريبة منه اقول التصور حصول صورة الشي في العقل ويجب تقدمه امام كل مطلوب ولو بوجه اذ طلب غير المتصور اصلا ممتنع فيجب تصور العلم بالحد او الرسم وتصور موضوعه وما منه استمداده ليرجع عند روم تحقيقه اليه وتصور مباديه التي لا بد من سبق معرفتها منه لامكان البناء عليها ومسايله وهي ما عنه البحث فيه من الاحوال وتصور طلبها وغايته ليخرج عن العبث وقدم المقدمة على الغاية لتوقف العلم بالغاية من حيث هي غاية للشي عليه واصول الفقه مركب من جزيه المادييين وجزيه الصوري ومعرفة المركب تستلزم سبق معرفة مفرداته لوجوب تقدم الجزء على الكل في الوجودين لا مطلقا اي من كل وجه حتى يجب تصور الاصول من حيث العرضيه وان الكلام معنى قايم بالنفس او حرف وغير ذلك وان الفقه معرب او مبني منصرف او غيره الى غير ذلك من الاعتبارات فان من رام تصور كرسي فيتصور مادته من حيث الخشب والجريد لا من حيث انها مركبان من الاجزاء ومن الهيولى والصورة وانها قديمان او حادثان والمراد بتصور المركب من حيث التركيب التصور التام ولا مطلق التصور فالاصول ما يبتني غيرها عليها ويستند اليها وعرفا القاعدة الكليه ومنه لنا اصل وهو ان اليقين لا يعارضه الشك والراجح يقال الاصل الحقيقه والمستصحب يقال تعارض الاصل والظاهر والدليل يقال الاصل في المسله الجميع بالكتاب والسنه ومن حيث يضاف الى العلم يراد به الادله ولو قال الطرق كان اجود والفقه الفهم لغة قال الشاعر ارسلت فيها فرما ذا الحام طبا فقيها بذوات الابلام فقيل العلم وقيل جودة الذهن

الذهن من حيث استعداده لاكتساب المطالب والمراد بالذهن قوة النفس المعدة للادراك وهي تتناول المشاعر المدركه للجزييات والعقل المدرك للكليات لاتصاف العامي بالفهم لا العلم وعرفا ما ذكره ويخرج بالاحكام الذوات والصفات الحقيقيه كالقدرة والعلم وبالشرعيه الحسن والقبح والتماثل والاختلاف والاعرابيه والطبيه وبالفرعيه اصول الفقه بالمستدل علم واجب الوجود ونحوه وعلى اعيانها المقلد وبالاخير الاصول الضروريه كوجوب الصلوة وتحريم الميتة ويرد ان العلم ان اريد به المعنى الخاص خرج به المقلد وان اريد الفقه ظني وان التعريف صادق على المقلد فانه ليس فيه لان العالم بالصلوة مستدل عليها وبعضهم زاد بالاستدلال ليخرج علم واجب الوجود تعالى وعلم الملايكه عليهم السلام وعلم النبي عليه السلام بالاحكام المتلقاة من الوحي بهذا الوجه المذكور فاذ هذا الحد غير مطرد واجيب بمنع الملازمه لان المجتهد اذا غلب على ظنه حكم معلوم بطريق شرعي حصل عنده دليل كان هذا الحكم مظنون بطريق شرعي وهي مقدمه وجدانيه وكل مظنون بطريق شرعي يجب العمل به وهي اجماعيه والمراد بكون الحكم معلوما هو ان العمل به مقطوع فلا يرد ان الدليل لا ينتج المطلوب فلا يستلزمه وقال الجويني ليس المظنون كافيا وانما الفقه العلم بوجوب العمل عند قيام المظنون ولذلك قال المحققون خبر الواحد والقياس لا يفيد العلم لذاته وانما يجب العمل بهما لتحقق العلم في الدليل القاطع على وجوب العمل عند الخبر والقياس ورد بانه لو صح ان الفقه ما ذكره لزم الاضمار في التعريف وقد حذر عنه في صناعة الحد لانه من اقسام المجاز واجيب بان الرسوم قد يتجوز فيها بل الرسم نفسه مجاز لانه لا يدل على الماهيه الا بالالتزام واورد ايضا ان كان المراد جميع الاحكام لم ينعكس بل يصدق المحدود بدون الحد لصدق الفقه على من لم يحط علما بها كذلك وان كان البعض لم يطرد بل يصدق الحد بدون المحدود في المقلد بكلا قيلي في تقريره فالاولى اسقاط الثاني من البين فان المصنف لم يتعرض له والجواب عنه ظاهر اذ المقلد لم يستدل على العين والجواب ان المراد الجميع وينعكس اذ المراد بالجميع بالقوة القريبه من الفعل بحيث يكون متمكنا لاستخراج الاحكام من مظانها وعدم العلم في الحال لا ينافيه لجواز كونه لتعارض الادلة او لاستدعاء الاجتهاد زمانا ويرد ان العلم قوة مجاز ويعود المحذور واجيب بان المجاز اذا اشتهر استعمل وقد قرر في المنطق وقيل الفقه العلم بجملة عاليه من الاحكام الشرعيه الفرعيه بالنظر قال واضافت اسم المعنى تفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه فاصول الفقه مجموع طرق الفقه على الاجمال وكيفية الاستدلال وكيفية حال المستدل بها اقول هذا الجزء الصوري اعني الاضافه واسم المعنى ما لم يكن لمسماه شخص واسم العين ما كان ويقسمان الى الاسم وصفة فالاول كرجل قايم والثاني كعلم وظن وصادق وكاذب والاصول اسم معنى لا عين وهو اسم لا صفة وعرف هذه الاضافه لحكام بتعريف مطلقها لدخولها تحتها والتعريف هنا بالغايه وهي افادتها الاختصاص قيل ولو عكس وقال

اختصاص المضاف اليه بالمضاف كان اجود لان الثاني مختصر الاول وينبغي تقييدها بقولنا باعتبار ما دل
عليه لفظ المضاف كما قال صاحب المحصول وغيره فانا اذا قلنا مكتوب زيد افاد اختصاص زيد به لمكتوبيته
له لا لكونه محسوسا ومنظورا اليه مثلا بخلاف اسم العين فانه تفيد الاختصاص المطلق فاضافة الاصول الى الفقه
افادت اختصاص الاصول بالفقه لكونه اصولا له ولهذا لا المقدمة ببيان ماهية العلم من حيث الاضافة ثم
اتى بالفاء التعقيبية وجعلها بعض الشارحين معقبة لتعريف الاخر اعني الاضافة والمجموع
عبر بالواحد للمتغاير بين الكل والجزء والطرق شاملة للدليل والامارة ومعنى الاجمالي بيان كون
تلك الطرق طرقا في الجملة لا في مسئلة مخصوصة ونحو ذلك الطريق وجريانها فانه ليس من اصول الفقه
ومعنى الاستدلال هو الشرايط التي بها يصح الاستدلال لكون الطرق كالسلامة عن المعارض والرجحان
ويريد بحال المستدل البحث عن باب الاجتهاد والاستفتاء فان طالب الحكم اما عامي او مجتهد وزاد فيه من
حيث هي طرق وما به منه واعلم ان الكتاب اصل الطرق فان السنة انما صارت حجة لامر الله بطاعة الرسول
والاجماع به ثابت وباقي الادلة كذلك الا دليل العقل عندنا وفيه نفي كون الكيفيتين نفس العلم قال رحمه
باعتبار العلمية العلم بالقواعد التي يستنبط منها الاحكام الشرعية الفرعية ومعرفته واجبة على
الكفاية لتوقف العلم بالاحكام الواجبة كذلك عليه ومرتبته بعد علم الكلام واللغة والنحو وغايته معرفة
احكام الله تعالى لتحصيل السعادة الابدية بامتثالها اقول هنا مسايل ا رسم العلم باعتبار كون هذين اللفظين
علما عليه ولقبا له واللقب علم يشعر بمدح او ذم وبهما علمان على هذا العلم باسناء الفقه في الدين عليه وهي
صفة مدح وما تقدم تعريف باعتبار الاضافة واما هذا فلا التفات فيه الى الاجزاء من حيث دلالتها على موضوعاتها
لغة ولا عرفا بل الى النقل الطاري ولو حمل الاصول على معناه اللغوي اي ما يستند اليه استغنى عن
التعريف باعتبار النقل وانما كان ما ذكر رسما لانه تعريف بالجنس او بالعرض العام والامور الخارجة
عنه قيل هذا الرسم صادق على هذا العلم ولو امتنع صدق ذلك اللفظ عليه علما او غيره بل ولو
فرض عدم كونه علما فلا يكون رسما باعتبار العلمية بل باعتبار الغاية واجيب بان المراد باعتبار العلمية
انه لا التفات فيه الى حال الاجزاء كما ذكر لا من حيث هو مسمى باصول الفقه وذلك لا ينافي كونه باعتبار الغاية
والكاشف عن حقيقة هذا الرسم ان العلم قد يكون متعلقا بالقواعد اعني الامور الكلية المنطبقة
على جزئيات يتعرف احكامها منها وبواحد منها وقد يكون متعلقا بغيرها ثم من القواعد ما يستنبط منها
احكام وماهيات وصفات والاحكام قد تكون شرعية وعقلية والشرعية قد تكون اعتقادية لا يتعلق
بكيفية عمل وهي اصلية وقد تكون عملية يتعلق بها وهي الفرعية ولما تعذرت الاحاطة بها دفعة

دفعة سقط بتطرق من عمومات وعلل تفصيلية اي كل مسئلة بدليل يستنبط منها ولما كان اشتغال الكل
بها تعطل كثيرا من المقاصد الدينية والدنيوية خص قوم بالانهاض لها وهم المجتهدون والباقون
يكتفون بتدوين العلم الحاصل لهم منها ويسمى فقيها ولما احتاجوا في الاستنباط الى مقدمات كلية يبتني
عليها كثير من الاحكام فربما وقع الخلاف فتشعبوا فيها شعبا وتحزبوا احزابا وتتبعوا فيها مسايل تحريرا وتحقيقا
وجوابا فلم يروا اهمالها نصحا لمن بعدهم واعانة لهم على ادراك الحق منها بسهولة فدونوها وسموا العلم بها اصول
الفقه هكذي ذكره بعض الافاضل ومنها يظهر غاية العلوم ب ان معرفة هذا العلم واجبة على الكفاية وفيه
دعويان برهن عليهما اما الوجوب فلوجوب الفقه المطلق المتوقف على اصوله وسيأتي وجوب المقدمة
واما وجوب الفقه فلما ثبت في فن الكلام من وجوب التكليف ووجوبه لتكليف مطلق ايضا لتحقق وجوه
من غير توقف على شرط وهو معنى الوجوب المطلق واما التوقف فلان العلم التصديقي بالاحكام الشرعية
من دون ادلتها غير ممكن واما كيفية الوجوب فهو كفاية بمعنى تعلق غرض الحكيم بايقاع الفعل لا من شخص معين
لان المقتضي لوجوبه واجب على الكفاية وقد اشير اليه في المسئلة السابقة والاية الشريفة فيجب ذلك والاحكام
اجزاء التابع عن متبوعه ج لكل علم مرتبة بحسب موضع فيها ليتم نظم العلوم وتلك المرتبة باعتبار الحاجة من
بلغا بينهم ولما كان هذا العلم محتاجا الى الكلام لتوقف تطرق الاحكام الشرعية على معرفة الشارع وصفاته
واثاره والمتكفل به هو علم الكلام والى اللغة والنحو لان معظم الادلة الكتاب والسنة لعوج غيرهما اليهما
غالبا وهما عربيان فتوقف معرفته على معرفة معاني الالفاظ افرادا او تركيبا واعرابا وبناء لاختلاف المعاني
باختلاف الاعراب كما احسن زيد بالسكون المحتمل للتعجب المعبر عنه بنصب احسن وزيدا والنفي بنصب
احسن ورفع زيد والاستفهام برفع احسن وجر زيد وكذلك ما لا يعلى حتى بضم لام له اقرار وبفتحها انكار
والمبين لهذه الامور علم اللغة والنحو ومنه يظهر عدم توقفه على كثير من مباحث الكلام كالبحث عن عدم الاعراض
وبقايهما وتماثلهما واختلافهما ونحو ما يعتبر في العربية د غاية العلم وهي الغرض منه وليس لكل شيء غاية والا لا
تسلسل بل قد يراد الشيء لذاته فهي غايته وقد يراد لغيره الى ان ينتهي الى مراد لذاته وهو الغاية الذاتية والبواقي
في غايات عرضية فتحصيل السعادة الابدية والخلاص من الشقاوة السرمدية هي الغاية الذاتية وهي غاية
الفقه فهي ادخل في الغاية الذاتية من هذا العلم لان الفقه غاية هذا العلم المغيا بالذاتية واشار المصنف الى
الغاية الذاتية والمتوسطة وبعضهم علم غاية لاخر تكون آلته وكانت الغاية معلومة من الرسم العلمي
واعادها لبيان الاخير الغاية الذاتية وبعض جعل الغاية من المبادي قال ومباديه التصديقية من الكلام
واللغة والنحو والتصورية من الاحكام وموضوعه طرق الفقه على الاجمال ومسايله المطالب المثبتة

فيه اقول اجزاء العلم ثلثة مباد وموضوع ومسايل وكان ينبغي تقديم الموضوع جريا على العادة في ان المبادي
والموضوع جزان ولا يبعد جعلهما جزءا ضعيفا فالمبادي ما تتوقف عليها مسايل العلم وهي تصورات كحد الموضوع
مثل قولنا في حد الجسم الطبيعي الذي هو موضوع علم الطبيعي انه الجوهر القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا
القايمة او حد اجزايه كقولنا في حد الهيولي انه الجوهر القابل للصورة والصورة هي الجوهر المتصل بذاته الحال في المادة
او حد جزئياته كقولنا الجسم البسيط ما له طبيعة واحدة او حد اعراضه الذاتية كالحركة كما اول لهما بالقوة من حيث
هو بالقوة وان يادة الدليل والاجماع وخبر الواحد والامر والعام ثم هذه المبادي ينقسم الى ما يكون التصديق بوجوده
مقدما على العلم كالموضوع ونوعه وجزيه لانه ما لا يعرف وجوده لا يستحيل طلب شي له والى ما يكون التصديق بوجوده
في نفس العلم وهو ما عداها كالاعراض الذاتية فحد الاول بحسب الماهية وحد الثاني بحسب الاسم او الصورتين ثم
بعد التصديق بالوجود يصير حدودا بحسب الماهيات وقد جعل المصنف غيره لا مبادي هذا العلم التصورية الاحكام
لان المقصود اثباتها ونفيها اما في الاصول فكما يقول الامر للوجوب واما في الفقه فقولنا الوتر ليس بواجب ولا يمكن
بدون التصور ولانه يتصورها تمكن من ايضاح المسايل بضرب الامثلة وكثرة الشواهد ويتاهل للبحث فيها بالنظر
والاستدلال ولا يتوقف على التصديق للتصديق بها والا دار اذ العلم انما يستفاد من ادلتها فلو توقفت عليه دار
والمراد بقولنا ثبوتها من ادلتها الاحكام المستند علمها اليها لا مطلق الاحكام فاندفع النقض بما يعرف كونه من الدين
ضرورة فلا يشكل حصر المبادي التصورية في الاحكام ويضعف لو لم يقبل الحصر وزاد بعضهم حد العلم وغايته
وهو غير مصطلح وقيل ان تعريف العلم يستلزم تصور الموضوع عنها او تصديقات وهي مقدمات يتوقف العلم عليها
وهي اما بينة بنفسها ويسمى علوما متعارفة كقولنا في الهندسة المقادير المساوية لواحد متساوية ومنه ضرورية
واما غير بينة بنفسها وهي كسبية يتكفل بها علم آخر يكون مسايل منه فان اذعن المتعلم لها بحسن ظن فهي الامور
الموضوعة كقولنا ان يصل بين كل خطين بخط مستقيم وان تلقاها بالانكار والشك فهي المصادرات كقولنا
ان يعمل باي بعد وعلى كل نقطة شئنا دايرة ومبادي هذا العلم التصديقية من الكلام لتوقف الادلة الاجمالية
على معرفة الله ليستند الخطاب اليه وهو يتوقف على حدوث العالم ولتوقفه على صدق الرسول المتوقف
على دلالة المعجز المتوقف على العدل المتوقف على المتوقف الغنى المتوقف على وجوب الوجود هذا على مذهبنا
ومذهب الامامية واما الاشاعرة فدلالة المعجز يتوقف على استناد الافعال الى القدرة القديمة المتوقف على خلق
الاعمال المتوقف على اثبات العلم والقدرة وكل ذلك يتكفل به علم الكلام ومن العربية لتوقف الاستدلال بالكتاب
والسنة على معرفة اللغة من حقيقة وعموم واطلاق ومنطوق وانفراد واضمار ومقابلاتها وعلى معرفة مدلولات
الحركات الاعرابية والصيغ والتصاريف بحسب الوضع والمتكفل بذلك علم اللغة والنحو واما الموضوع فهو

فهو ما يبحث في العلم عن عوارضه اللاحقة له لذاته كالتعجب او لجزيه كالضحك او لعرض مساو كالحركة الارادية
واما امر واحد كالعدد للحساب او امور فيشترط اشتراكها في معنى يلاحظ في ساير مباحث العلم اما ذاتي في
الدليل الموصل الى الاحكام الشرعية لان الدليل ذاتي للكتاب مثلا او عرضي كاشتراك الطرق في افادة الحكم الشرعي
ولا يجاز اتحاد مختلفات العلوم فموضوع هذا العلم طرق الفقه اجمالا اي لا من حيث دلالتها على الصور
المخصوصة بل من حيث اثبات دلالتها على مطلق الحكم لان الاصولي يبحث عن الاحوال العارضة واقسامها وكيفية
استثمار الاحكام منها اجمالا كالعموم والخصوص والامر والنهي والاجمال والبيان والنسخ وغيرها من الاعراض
الذاتي ويمكن جعل موضوع اصول الفقه واحدا وهو الطريق الاجمالي الشامل للكل واما مسايل العلم فهي المطالب
المبرهن عليها في العلم فمتى كانت كسبية ولها موضوعات ومحمولات وموضوعها لا بد من رجوعه الى موضوع
العلم فلا يكون الموضوع نفسه كقولنا الاجماع حجة والطريق اما ان يدل بلفظه او بمعناه والاجماع العلم
٢ الموضوع كقولنا الاجماع بعد الخلاف جاير وجزء من الموضوع كالقراءة السبع متواترة ومسح بانه
باخري جاير وعرضا ذاتيا للموضوع كالامر للوجوب قال والدليل يفيد معرفة العلم بشي آخر اثباتا
او نفيا والامارة ظنه والعلم لا يحد والاجماع الدور والنظر ترتيب امور ذهنية ليتوصل بها الى آخر والظن
اعتقاد راجح يجوز معه النقيض ومرجوحه الوهم والشك سلب الاعتقادين والجهل البسيط عدم العلم
والمركب كذلك مع اعتقاده واعتقاد الرجحان جنس للاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم يستجمع العلم الجزم
والمطابقة والثبات ولا ينتقض بالعاديات لحصول الجزم وامكان النقيض باعتبارين اقول هذه التعريفات
من المبادي الكلامية وانما احتاج اليها لما عرف من ان الموضوع هو الطرق وكان الطريق اما موصلا الى العلم
او الظن وهو الدليل والامارة وذلك انما يكون بالنظر وجب تعريف هذه الاشياء ومقابلها فالاول الدليل
لغة الدال وهو ناصب الدليل او ذاكره او ما به الارشاد وليس يبعد ان يجعل المرشد قسما لها وعرفا ما ذكره
وهو تعريف له بالغاية وبالعلم يخرج الامارة وبالاثبات والنفي يخرج المعرف ولو جعل العلم مخصوصا بالتصديق
استغنى عنهما فان بعضهم جعل المعرفة ما يتعلق بالبسيط والجزئي والعلم بالمركب والكلي وبعض في عكسه
بالدليل الثاني واجيب بان فاذن دلالة الاول وهو ان كان بالعلة على المعلول فلمي وهو عكسه او باحد
المعلولين على الآخر وهو مركب من الاول فان وجود احد المعلولين دليل على وجود علته الثاني ووجودها
دليل على وجود المعلول الآخر بالاول وقد يخص الثاني بالدليل فبينه وبين العام اشتراك لفظي وهو
عقلي ومركب قيل ولا وجود العقلي خلافا للاحري لان صدق المبلغ عقلي وهو بامكان حصول مقدمات
وانتهاؤها الى العقل كانتهاء النظري الى الضروري والحق ان النزاع لفظي وهو اثباتي كالوضوء عبادة وكل

عبادة بنيه وسلبي كالوتر تصلى على الراحلة ولا شيء من الفرائض تصلى عليها وقيل هو ما يمكن التوصل بصحيح
النظر فيه الى مطلوب جزئي وقيد الامكان لادخال الدليل الذي لم ينظر فيه والصحيح لعدم التوصل بالفاسد
وان افضى اليه اتفاقا وبالاخير يخرج المعرف وهو شامل للامارة كاصطلاح الفقهاء فان اريد اخراجها كاصطلاح
الاصوليين قيل الى العلم بمظنون جزئي وما لم يشتمل تعريف المصنف الامارة عرفها بانها الذي تفيد معرفته الظن
بشيء آخر وحذف ما يفيد معرفتها اكتفاء بالاول والام لما في طرفه مقام شيء آخر وعند المنطقيين قولان فصاعدا
يكون عنه قول آخر وهو شامل للامارة لدخول القياس البرهاني والظني والشعري والسفسطي فان اريد اخراج
الامارة قيل يستلزم لذاته لاختصاصه بالبرهاني فانه لا علاقة بين الظن وبين [illegible] واعلم ان الدليل عندهم على
اثبات الصانع المقدمتان القائلتان العالم ممكن وكل ممكن فله مؤثر وعند المتكلمين هو العالم الثاني العلم
لا يحد عند المحققين لانه وجداني واستدل الرازي على استحالة تعريفه بان المعرف له ان كان نفسه تقدم
الشيء على نفسه وكان اجلى منها وان كان غيره فهو لا يعرف الا بالعلم فيدور ويلزم كون كل منهما اعرف من الاخر
واجلى منه ويلزم كون كل منهما اعرف من نفسه واجلى وبان العلم بالوجود المطلق جزء العلم بوجودي الضروري
فيكون ضروريا واجيب بعدم المنافاة بين كشف الشيء لغيره وغيره يكشف عن العلم به وبان تصور غيره
موقوف على حصول العلم بغيره لا على تصور حقيقته وروبان الحصول هو المتصور اذ هو الحصول الذهني
واجيب ايضا بان العلم المحدود اما الاخص لظاهر المتكلمين في تعريفهم بقولهم المعرف للشيء على ما هو به
او اعتقاد نقيض سكون النفس فلا يصدق ان غير العلم لا يعرف الا به لان العلم التصوري بحقائق الاشياء
لا يتوقف على المعنى الاخص والا لكان مراد المعرف فجاز تعريف العلم بها واما المراد من الاعتقاد فقوله يتوقف
علم ذلك الغير على العلم ان اراد به كونه معروفا له فهو باطل وان اراد ان ذلك الغير لا يعلم حتى يحصل صفة
العلم المتعلق به في النفس فمسلم فلا دور لعدم توقف حصول صفة العلم في النفس على الحد بل التوقف
عليه علم وحقيقة العلم الحاصل كالارادة والقدرة فان كون الشيء مقدورا او مرادا انما يتوقف
على قيام الارادة والقدرة بالنفس على تعريفهما اقول لا مانع ان المحدود هو الاخص وتجويز تعريفه
بغير المعلوم ضعيف وما ذكر ثانيا راجع الى ما تقدم وعن الثاني بمنع جزئية المطلق لوجدين وبمنع
ان الحصول العلمي موجودي مستلزم تصوره بحيث يمنع تصوره حصوله او تقدم تصوره بحيث يكون
شرطا لحصوله فيجوز الانفكاك مطلقا متغايرا فلم يلزم من ضرورية احدهما ضرورية الاخر الثالث
النظر لغة الانتظار وبمعنى الرؤية والرحمة والمقابلة والفكر وهو المراد هنا ولوجود معرفات
النظر ما ذكر لانه مركب وجزء معرفا ترما كان معلله وهي حاصلة هنا ثلثة منها بالمطابقة وواحد

وواحد بالالتزام اوفقود في يتوصل ضمير الناظر وهو شامل للدليل بالمعنى الاعم والمعرف لشموله الامور
الذهنية المراد بها وبالتوصل الى امر آخر يخرج اكثر حديث النفس ولا بد من وسط بين المحمول والموضوع
لعدم كون الحكم على بهما والا لم ينظر ومن ذلك الوسط يحصل المقدمتان العلميتان او غيرهما وباقي
تعريفات لقولهم ترتيب تصديقات ليتوصل بها الى تصديق آخر او ترتيب علوم او معلومات او مجموع علوم
الى اخرى او تحديق العقل نحو المعقول او تجريد العقل عن الغفلات مدخول او عرفه الآمدي في ابكار
الافكار بانه التصرف بالعقل في الامور السابقة بالعلم او الظن المناسبة للمطلوب بتاليف خاص بعد
المطلوب التحصيل ما ليس حاصلا في العقل الرابع الظن وتعريفه ما ذكره في قوله اعتقاد اشارة
الى انه نوع منه وقد اكتفى وبالراجح يخرج الشك والوهم عند من ادخلهما النقيض وهمنا لا ضد العقل
لا التجويز الحقيقي بل الشامل له والتقديري ولا للجواز في نفس الامر يخرج العلم ومنه يعرف انقسام
الظن الى الصادق والكاذب ومرجوح الظن اي المقابل للمظنون هو الوهم فهو اعتقاد مرجوح
يجوز معه النقيض بالحس الظن تغليب بالقلب لاحد مجوزين ظاهري التجويز واورد ان
التجويز الشك وهو الخلو من اعتقاد النقيضين او ضده تساوي خطورهما بالبال والشك غير الظن والنظر
غير الظن واجاب بان الشك المصاحب المراد به هنا عدم القطع على احد المجوزين او حكم القطع
بالجهل الخامس الشك سلب الاعتقادين والمراد به مع اخطارهما بالبال السادس الجهل البسيط عدم
العلم تصورا او تصديقا والمركب عدم العلم فالبسيط جزء منه فليس في التصور المحض جهل مركب
بهذا المعنى وهنا فائدة وهي ان الرجحان تارة تكون للمعتقد برجحان ظن في احد الممكن في الوقوع بحصول
اكثر اسباب وجوده وشرائطه كنزول المطر عند الغيم الرطب في زمانه المعتاد فاعتقاد هذا الرجحان
تارة علم اذا كان جازما مطابقا ثابتا وتارة ظن اذا انتفى الجزم فهو جنسهما وتارة يكون الرجحان لنفس
الاعتقاد بان يكون عند المعتقد اعتقادان نزول المطر وعدم نزوله والاعتقادين وقد ارجح فيه كذلك
الاعتقاد ظن لما ذكر في تعريفه فظهر جنسيه الاول للثاني وتحقيقهما انما يكون عند اتحاد المتعلق
بان يكون يتعلق الاعتقاد الراجح ذلك الرجحان المعتقد حيث يصير اولا اعتقادا مطلقا متعلقا
بالرجحان سواء كان جازما اولا والثاني اعتقاد راجح خال عن الجزم السابع العلم يستجمع الثلثة وتحقيقه
ان الاعتقاد اما جازم اولا والجازم اما مطابق اولا والمطابق اما ثابت اولا فيستجمع الجزم والمطابقة
والثبات العلم والخالي عن الجزم الظن وعن المطابقة الجهل المركب وعن الثبات اعتقاد مقلد
للحق ويعني بالجزم اعتقاد كون الشيء كذا مع امتناع الا يكون كذا ومع الجزم في العلوم العادية

كعدم انقلاب الحجر ذهبًا واجيب بان الجزم حاصل نظرا الي العادة لامتناع الانقلاب نظرا اليهما وان جاز
وقوعهما نظرا لذاتها الممكنة وتجويز النقيض حاصل نظرا الي القدرة وامكان المقدور في حد نفسه والنظر ان
متغايران ومعلوميته نظرا الي الاول لا الثاني **الفصل الثاني** في الحكم الشرعي الحكم خطاب الشرع
المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع والاقتضاء قد يكون للوجود مع المنع من
النقيض فيكون وجوبًا ولا معه فيكون ندبًا وقد يكون للعدم مع المنع من النقيض فيكون حرامًا
ولا معه فيكون مكروها والتخيير الاباحة والوضع للحكم على الوصف بكونه شرطًا او سببًا او مانعًا وربما
رجع بنوع من الاعتبار الي الاول **اقول** لما ذكر ان مبادي التصويرية من الاحكام اراد تعريف الحكم وتقسيمه
لتصور اقسامه والحكم عندنا وعند المعتزلة صفة للفعل في نفسه يستقل العقل بدرك البعض وبالسمع
بدرك بعض آخر فالشرع كاشف لما ثبت في الواقع وليس عندهم الحكم عندنا هو الخطاب لانه الكلام الدال
على الحكم الذي هو الوجوب والندب مثلا والخطاب المدلول وما عرفه هنا للاشعرية واختلفوا في تعريفه
فالغزالي اقتصر على خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين والخطاب والخطاب لفظ مفيد قصد به افهام
اي افهام وبالاخير خرج التكلم نحو النائم وفيه بحث اجي ونقض بمثل والله خلقكم وما تعملون فزيد فيه
بالاقتضاء او التخيير ونقض في عكسه بكون الشي سببًا او شرطًا او مانعًا كالدلوك والطهارة والتخيير ونقض في
عكسه والنجاسة فزيد او الوضع ودفع بمنع انها احكام شرعية بل هي اعلام للحكم وبعودها الي الاقتضاء اذ
لا معني للسببية الا وجوب الصلوة مثلا والشرط الا وجوبه لانتفاع او اباحته وللمانعية الا التحريم ولو قال
حرمته وكراهته كان اولي لان الحرام والمكروه موضا الحكم لا جزئي مجزئياته واورد على الاشعرية انه يقتضي
قدم الحكم وهو مانع من وصف الفعل بالحل ومن صرف حل بعد ان لم يكن ومن تعليله بالحادث كالنكاح ومثال
الترديد المنافي للتحديد وبتعلقه بفعل الصبي وليس مكلفًا واجيب بان معني الحكم بالحل كونه مقولا فيه
لمحج عن فاعله وفعل العبد متعلق القول وليس متعلق القول من التعلق صفة ولا اتصف المعدوم بالصفة
الثبوتية باعتبار كونه مذكورا او مخبرا عنه والمراد من قولنا حل تعليق الاحلال به والعلل معرف
ومعني تعلقه بفعل الصبي تكليف الولي بالاخراج فائدة السبب الشرعي قسمان ا مايعلم ثبوته وسببيته شرعًا
لفساد الصلوة المعلوم بالشرع ثبوته وكونه سببًا لوجوب القضاء ب مايعلم ثبوته لا شرعًا وسببيته يكون
الحول المعلوم وجوده لا شرعًا وكونه سببا لوجوب اخراج الزكوة شرعًا **قال** والواجب ما يذم تاركه
ولا يرد المخير والموسع والكفاية لان الواجب في المخير والموسع الامر الكلي وفي الكفاية فعل كل واحد يقوم مقام
الآخر فكان التارك فاعلا او يزاد في الحد لا الي بدل ويرادفه الفرض والمحتوم واللازم والمحظور ويسمي

يسمي الذي يذم فاعله ويرادفه الحرام والمزجور عنه والمعصية والذنب والقبيح والمندوب يسمي
الراجح فعله مع جواز تركه وهو المرغب فيه والنافلة والمستحب والتطوع والسنة والاحسان واما
المباح فهو متساوي وجوده وعدمه وهو الجائز والحلال والطلق والمكروه وهو الراجح تركه ولا عتاب على
فعله ويطلق على الحرام وترك الاولى بالاشتراك **اقول** هذه تعريفات متعلقات الاقسام من حيث
تعلقها به فالواجب وقدمه لتعلق الطلب الجازم بوجوده والواجب لغة الثبوت والاستقرار ومنه قوله
عليه السلام فاذا وجب المريض فلا تبكين باكية والسقوط ومنه فاذا وجبت جنوبها فالواجب اما الثابت واما
الساقط وعرفا ما ظهر من ذلك التقسيم لان الحكم جنس وقد اشتمل على الفصول والمصنف جرى على
العادة في عدم الاكتفاء بما ظهر من التقسيم عن التعريف وقوله يذم خرج به يعاقب لجواز العفو ومن يخاف
العقاب يحصول في شكوك الوجوب ومنه التعريف لابي بكر الباقلاني وزاده شرعا بناء على قاعدته
وعلى بعض الوجوه ليشتمل الثلثة المذكورة وارتضاه اكثرهم ونقض في طرده بالساهي والنايم والمسافر
فانهم يذمون على ترك الصوم على وجه ما لانتفاء اعذارهم واجيب بثبوت الوجوب على ذلك التقدير
ولكن سقط بالنوم ونحوه قيل فالكفاية والموسع والمخير يسقط بفعل البعض وفي آخر الوقت وبدله
واستغني عن القيد لما استغني في نحو النايم وحذف المصنف شرعا بناء على قاعدته وعلى بعض الوجوه
لان الواجب في المخير الامر الكلي الصادق على انه حصله وفي الموسع الامر الكلي بالنسبة الي الوقت واما
الكفاية فعل اي كلف كان في حصول غرض الشارع فكان التارك فاعلا باعتبار قيام غيره مقامه قلت والحق
فيه ان الوجوب فيه كلي بالنسبة الي الاشخاص لكن وان اريد الا بتكلف للجواب زيد في الرسم لا الي بدل
ونقض في طرده بصدقه على المباح والحرام اذا تركه تارك واجب او فاعل محرم آخر والجواب ان الذم على
المباح في متعلق غرضه به والواجب عن كافه واجيب ان الترتيب مشعر بالعلية والذم يعني به المذكور
مع العقاب لا مطلق الذم ويرادفه الفرض وقالت الحنفية الثابت بقطعي والواجب بظني لان الفرض
التقدير ومنه فنصف ما فرضتم والمقطوع كوجوب القراءة الثابت بقوله تعالي فاقرؤا ومعلوم
ان الله قدره علينا والوجوب السقوط والمظنون ساقط علينا كالوجوب لفاتحة الثابت بقوله عليه السلام
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وهو احاد ونفي الفصل محتمل ولا يعلم ان الله قدره وهو نزاع في اللفظ مع قروح
الفرض بمعني الواجب قال الله تعالي فمن فرض فيهن الحج اي اوجب ويرادفه ايضا ما ذكر **ب** المحظور
والخطر لغة المنع والمقطع ومنه الحظيرة وكثرة الآفات ومنه مكان محظور والكل عايد الي المنع والعوالي
اولي من الاشتراك وعرفا ما ذكر ونقض في طرده بما ذكر في رسم الواجب اخيرا وجوابه جوابه وقيل

ما ينتهض فعله سببا للذم بوجه ما من حيث هو فعل له واخرج بوجه ما المخير وهو من حيث فعل مباح في ضمن
ترك واجب فانه يذم عليه لا من حيث هو فعل له بل لاستلزامه ترك الواجب ويراد فه ما ذكر معنى المعصية
عندنا وعند المعتزلة فقيل فعل ما كره الله وعند الاشاعرة فعل ما نهي عنه وهيهنا بحث اطلاق الفعل ومعنى الذنب
المعنى عند الذي يقع عليه العقاب والمواخذة وسياتي معنى القبيح ح المندوب اي ما هو منه مندوب لا يسالي
احاهم حي يندبهم في النايبات على ما قالوه هنا او عرفا ما ذكر والراجح يشتمل الواجب وجواز الترك
بمعنى ورد بان فيه احتمالا اذ الراجح قد يعتبر شرعا او عقلا وعرفا فان اريد غيرهما المرطرد ثم
الرجحان قد يكون على فعل آخر وعلى الترك والجواز يصدق على الامكان الخاص والشرعي وعدم كونه
على صفة موجبا للذم ولا يعبر ويمكن والجواب لمبادرة الفهم الى الرجحان الشرعي على الترك والجواز الشرعي
وهو دليل الحقيقة وبتقدير التجويز فهو مجاز مشهور وقيل المندوب ما كان فعله خيرا من تركه ونقض في
طرده بالواجب والاكل قبل الشرع وقيل هو المطلوب فعله من غير ذم على تركه مطلقا وبالاخير يخرج المخير
وينتقض في عكسه بذم تارك جميع النوافل واجيب باستلزامه الاهانة وسمي لترغيبه للموعود عليه بالثواب
والنافلة اي الطاعة الزايدة على الواجب والمستحب لحب الله اياه والتطوع لانقياد المكلف الى الله بفعله
مع انه قربة من غير تحتم والسنة اي الطاعة غير الواجب بدليل قولهم هذا الفعل واجب او سنة وبعضهم
يجعل السنة لما ثبت بالسنة النبوية واجبا او ندبا بامر النبي عليه السلام او بادامته واستمراره على
فعله ومنه الجنان من السنة والاحسان اذا كان يفعل موصلا الى الغير مع قصد الايصال د المباح لغة
المعلن ومنهاج شرعا وعرفا ما ذكر ولا باس بما فيه التساوي لقولنا في عدم استحقاق الذم والمدح او والنظر
الى خطاب الشارع او في انه الى صفة زايدة على حسنه ويرادفه ما ذكر والطلق بكسر الطاء ه المكروه
مفعول من الكريهة وهي الشدة في الحرب ومنه حمل كره اي شديد الراس وعرفا ما ذكر فالراجح تركه
يشتمل الحرام وينفي العقاب يخرج والمراد بالعقاب استحقاقه فلا ينتقض طردا بالعفو عن الحرام ويكون
الصغاير وهو مشترك لفظا بين ما نهي عنه نهي تنزيه وهو ما علم فاعله او علي ان تركه خير من فعله
لا لاستحقاق العقاب على فعله وبين المحظور لقوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند الله ربك مكروها
وهو شارح الى ما تقدم من الزنا والقتل وبين ترك الاولى لترك النافلة لكثرة فضلها لا للنهي عن تركها
قال الفصل الثالث في تقسيم الفعل وهو على وجوه الاول الفعل قد يوصف بالصحة وهي في العبادات
ما وافق الشريعة وعند الفقهاء ما اسقط القضاء فصلوة من ظن الطهارة صحيحة على الاول خاصة وفي
العقود ترتب اثر السبب عليه وقد يوصف بالبطلان وهو ما قابل الاعتبارين وهو مرادف للفاسد

الفاسد خلافا للحنفية حيث جعلوا الفاسد مختصا بالمنعقد باصله دون صفه كالربا المشروع من
حيث انه بيع الممنوع من حيث الزيادة اقول هذه تقسيمات الفعل المتعلقة بالاحكام الشرعية وللفعل
تقسيمات اخر لا تعلق لها بهذا الموضع وعرف المعتزلة بانه ما وجد بعد ان كان مقدورا وبعض العلماء
بانه صرف الشيء من الامكان الى الوجوب والاول بانه مبدا التغيير في آخر والصحة والفساد يعرضان الفعل
الممكن وخرجه على جهتين ويرد على طرد تعريف المتكلمين ما لا يوصف بالصحة من الافعال الموافقة من
الشريعة كالختان مثلا وعلى عكس تعريف الفقهاء ما لا يقتضي كالعيدين والقضاء نفسه والنذر المطلق
وغير المرتبة من النافلة والمراد باثر العقد حصول غايته كانتقال المبيع الى المشتري والثمن الى البايع ونقض
تعريف الصحيح في العقود في طرده بما لا يوصف بالصحة كترتيب اثر السبب العقلي مثل ترتيب الشبع
على الاكل واثر بعض الاسباب الشرعية عليه كترتيب الحد على الزناء والقصر على الخوف وبه يعرف عدم
اطراد الباطل ونزاع الحنفية في الفاسد والباطل لفظي قيل قوله وهو في العبادات ان عاد الى الفعل
وهو الظاهر لم يحسن ان يقال في العقود ترتب لانه تعريف للصحة لا للصحيح فلا يصدق عليه تعريف
وان عاد الى الصحة يوصف لم يجز ان يقال ما وافق الشريعة لانه يقتضي تعريف الصحة بذلك قلت
الظاهر انه سقط من الكتاب لفظه ما قبل قوله وهو وبها يتم الكلام مع انه لا ينعقد تعريف الصحة في العبادة
ولتعريف الصحة في العقود للاكتفاء بكل منهما في الاخر قال الثاني الفعل قد يكون حسنا وهو ما
للفاعل القادر عليه العالم به ان يفعله او الذي لم يكن على صفة تؤثر في استحقاق الذم وقد يكون
قبيحا وهو الذي ليس له فعله او الذي على صفة لها تاثير في استحقاق الذم وهو فعل او فعل او
ترك قول او ترك فعل منبي عن اتضاع حال الغير والحق انهما عقليان خلافا للاشاعرة للعلم
الضروري بقبح الظلم والكذب الضار والجهل وحسن الصدق النافع والاحسان والعلم ولهذا
يحكم به من لا يتدين بالشرائع لانه لولا ذلك لصح اظهار المعجز على يد الكاذب فيمتنع العلم بصدق
الحق فينتفي فاين النبوة ولجاز الكذب عليه تعالى فينتفي الوثوق بوعده ووعيده فينتفي فايدة التكليف
ولانه يؤدي الى افحام الانبياء ولانا نعلم اختيار العاقل الصدق لو خير بينه وبين الكذب مع تساويهما
من كل وجه احتجوا بان افعال العباد اضطرارية فينتفي الحسن والقبح العقليان وبقوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والجواب المنع من صغرى القياس وقد كتبناها في كتبنا الكلامية
والسمع متاول بما ذكرناه في نهاية الوصول اقول موضوع هذا التقسيم اعم مما قبله لشموله لفعل الله
وما لا يوصف بالصحة والفساد فكان تقديمه اولى وهو بالنظر الى كونه متعلقا بالمدح والذم وتحقيقه

ان الفعل الصادر عن الفاعل اما ان يكون حال التكليف او لا والثاني لا يوصف بحسن ولا قبح والاول
اما ان يكون القادر عليه العالم بحاله ان يفعله او ليس على صفة لها تاثير في استحقاق الذم او لا
والاول الحسن والثاني القبيح ويخرج بالقادر المكره والعالم الجاهل لعدم توجه المدح والذم اليهما
والذم القولي كشتم الرئيس ذو المروة والفعلي اهانته لذلك قيل ولما تصاح انخفاض المنزلة والتقييد
الثاني الحسن اعم لصدقه على القبيح للذاته او لصفة فانه ليس على صفة يوثر في استحقاق الذم
والتقييد الاول القبيح اعم فان ما كان قبحه للذاته او لصفة ليس له ان يفعله ولكن لا يصدق ماله
صفة توثر في استحقاق الذم على القبيح للاثر فينتقض التعريف الثاني للقبيح في عكسه ونقض
التعريف الثاني للقبيح في عكسه بالصغيرة واجاب ابو الحسين بان تخلف استحقاق الذم لمانع وهو
استحقاق فاعلها مدحا اكثر من ذمها والتاثير يصدق ولو في حال ما ويراد الزياد وكذا في تعريف
الواجب وقالت الاشعرية الحسن والقبيح لا يطلقان اعتقادا على ما ذكر بل على الملايمة للطبع كاللذة
والمنافرة كالمولم او ما اشتمل على صفة كمال او نقص كالعلم والجهل او يوافق الغرض ومخالفه او ما لا
حرج في فعله وما فيه او ما امر بالثناء على فاعله وبذمه او ما نهي عنه شرعا وما لم ينه او ما اذن فيه
شرعا او منع منه فيدخل افعال الله تعالى في قولهم ما ينه لا في قولهم ما اذن فيه نعم او ردوا ان
العاجز بالنسبة الى المسي ليس له ان يفعل وكذا الممنوع حالا كالمقيد والتاجر الحارج النفرة والقادر
المزجور عنه شرعا وايراد الامكان قطعا والثالث قد يحسن كشرب الدواء المر والاخير يعود الى
الشرع والمشترك فان يعني الاول سلب القدرة والرابع ثبوت العقاب والمشترك بين السلب
والثبوت وان الاستحقاق يقال على استحقاق المؤثر للاثر اي افتقاره اليه استحقاق الملك
اي يحسن منه الانتفاع عكم والاول غير مراد والثاني دور لتوقف معرفة الحسن على معرفة
الاستحقاق المتوقف عليه واحسوا بانه اقسم احران المراد ليس له ان يفعله من حيث الحكم
لما يتبعه من استحقاق الذم والاستحقاق بمعنى الاستيجاب وهو استحقاق المؤثر الاثر لا بالعكس واحتج
الامامية والمعتزلة والكرامية والثنوية والخوارج والبراهمة ان الحسن والقبح عقليان بوجوه
منه وهي ان الضروري بالعلم الضروري بحسن الصدق النافع والانصاف والعلم والاحسان
ورد الودايع وقبح الكذب الضار والعلم والجهل والاساءة الى غير المستحق وانكار الودايع وتكليف
الاعمى اعراب المصحف ونقطه والزمن الطيران الى السماء من غير ملاحظة الشرع والا
لما حكم منكروه كالزنا وشرب الخمر ووجوب الصلوة ولانه لولا ذلك لا انتفت فايدة النبوة لعدم

لعدم امكان العلم بصدقه لجواز اظهار المعجز على يد المتنبي والمعاجزم لا يستلزم للخاص ولانه يرتفع
الوثوق بوعد الله ووعيده لجواز الخلف على الله تعالى فينتفي فايدة التكليف اذ الغرض منه
تعريض المكلف للثواب وذلك انما يستقيم باستقبال حصول الثواب وحصول العقاب على الطاعة
والمعصية ومع تجويز الخلف على الله تعالى يمتنع اليقين بل والظن بجواز كون ما وعد الله تعالى
على فعله بالثواب معصية وما اوعد على فعله بالعقاب طاعة ويمتنع ازلية الكلام وبتقدير
فالكلام في هذا المسموع المحذور لازم منه ولانه يلزم افحام النبي لعدم ثبوت صدقه بقوله وعدم
وجوب النظر بعد ولا نصدقه ولاختيار العاقل الصدق على الكذب مع تساويهما من كل وجه ولا
ترجح الا لحسن احتجت الاشعرية بالمعقول والمنقول من الاول فلان افعال العباد اضطرارية
لعدم تمكن العبد من الترك والا فترجح الفعل اما بمرجح من فعله فيتسلسل او بلا مرجح والثاني
محال ولانه يلزم المطلوب اذ هي اتفاقي فلزم الاضطرار او بمرجح من فعل الله تعالى فعند لا يجب
ولا عند لا يمتنع لانه لو لم يجب عنه يمتنع لامكن الطرف المقابل فليتعرض وقوعه في وقت وعدمه
في آخر فاختصاص احد الوقتين بالوقوع والاخر بعدم الوقوع ان كان لمرجح لم يكلف المرجح لوك
وان كان لمرجح فهي اتفاقي فالاضطرار حاصل وكلما كانت اضطرارية انتفيا اتفاقا واما الثاني فقوله
تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وجه الدلالة انهما لو كانا عقليين لحصل التعذيب قبل البعثة
وبطلان التالي يبطل المقدم ووجه الملازمة لزوم التعذيب للوجوب اذ افعل والحرام اذ ترك
فاذا كان الحكم عقليا لم يتوقف على البعثة فيثبت قبل الشرع واما بطلان التالي فللاية والجواب منع
صغرى القياس القايل ان افعال العباد اضطرارية قوله ان لم يكن من الترك فهو جبر قلنا لا نسلم
وانما يلزم لو لم يكن له الخيار اما على تقدير ثبوته فلا ولو سلم فالوجوب مستند الى الاختيار والداعي
مع امكان الفعل في ذاته سلمنا لكن نجوز الترجيح بلا مرجح والاتفاق كالهارب من السبع اذا عرض
له مسلكان متساويان ولانه معارض بفعل الله تعالى وبتاويل الاية لمعارضتها العقل بما ذكر بحمله على
التهايرو التخصيص بالاوامر السمعية او بجعل العقل رسولا فيكون الاسناد اليه للمناسبة بينهما
باعتبار المشاركة في الهداية وهذان وان كانا على خلاف الاصل الا انه لا بد من المصير الى التاويل
اذا عضده دليل صار غلب على الظن من مدلول الظاهر وقيل في الجواب لا نسلم لزوم التعذيب
للوجوب والتحريم عقلا ولا سمعا اما عقلا فلان الترتيب على المخالفة ليس الا الذم واما سمعا
فللعفو والتوبة لا يقال الاستحقاق هو اللازم فبحيث انها ولت على نفي التعذيب لا على نفي

الاستحقاق الذي جعلتموه لازما واذن لا ينتفي الوجوب لان التعذيب منفي الي غاية معينة وهي
بعثة الرسول ولا يلزم نفيه مطلقاً لاحتمال التعذيب بعدها قال تذنيبان الاول لو لم يجب
شكر المنعم عقلا بالضرورة لم يجب المعرفة لعدم الفرق بينهما عقلا والتالي باطل والا لزم افحام
الانبياء فالمقدم مثله ولانه معلوم بالضرورة للعقلاء ولانه دافع للخوف احتجت الاشاعرة بان
الوجوب لا لفايدة عبث والفايدة ان كانت عاجلة فهي منفية لان العاجل التعب وان كانت آجلة
امكن ايصالها بدونه فكان عبثا والجواب لم لا يجب لكونه شكراً فلا يستلزم فايدة اخرى والا
لزم التسلسل او لِمَ لا يكون الفايدة آجلة ولا يمكن ايصالها علي جهة الاستحقاق بدون الشكر اقول
هذان التفريعان على الاشاعرة فيها تسليم قاعدة الحسن والقبح واتفق اصحابنا علي وجوب شكر
المنعم عقلا خلافا فالجمهور الاشاعرة لنا انه لا فرق عند العقل الصحيح بين الشكر والمعرفة
فتتساويان في حكم العقل ولان طريق وجوب المعرفة هو وجوب الشكر فلو لم يجب الشكر عقلا
بالضرورة لم تجب المعرفة لما بيناه من الملازمة والتالي باطل والا لافحمت الانبياء وكذا المقدم قيل
انه جعل عدم وجوب الشكر عقلا بالضرورة ملزوما للعدم وجوب المعرفة مطلقا مستدلا بعدم
الفرق وليس والاعلي اللزوم المذكور بل ان دل فدلالته انما هي علي عدم وجوب المعرفة بالضرورة
وهي اعم من اللازم الاول والعام لا يدل علي احد الجزئيات وليس هذا اللازم باطلا اذ لم يذهب
احد الي ان وجوب المعرفة ضروري ولا يلزم من تحققه افحام الانبياء ويمكن ان يكون بالضرورة
ليس جزءا من المقدم ولا من التالي بل هو بيان الكيفية للزوم التالي للمقدم ولنا انه معلوم بالضرورة
للعقلاء المنازع مكابر ولانه رافع للخوف الحاصل من تركه ودفع الخوف واجب عقلا فيجب من باب
وجوب المقدمة واحتجوا بان الوجوب لا لفايدة عبث والعبث عندكم قبيح عقلا والفايدة
لا تعود الي الله لاستغنائه ولا الي المكلف عاجلة لان العاجل العنا بالشكر ولا آجلة لامكان
ايصالها بلا توسط فيكون عبثاً ولعدم قضاء العقل بترتب فايدة علي الشكر بحيث
يترتب عليها وجوبه واجيبوا بمنع الحصر فلم لا يجب لكونه شكرا فقط لجلب النفع ودفع الضد
فانه مطلوب لذاته لا لغيره ولو وجبت الفايدة لكل امر تسلسل ثم نقول لم لا يجب لاجل قوله
يمكن ايصالها بدونه قلنا لا يمكن علي وجه الاستحقاق بدونه وهو امر مطلوب للعقلاء او
لفايدة عاجلة وهي دفع الخوف بتجويز ان لا الضرر العاجل وقيل في الجواب ان اريد بوجوب الشكر
ترتب استحقاق المدح علي فعله والذم علي تركه وهو لازم لذاته او لصفته لازمة لذاته

لذاته كحسن الصدق ومقابلة الوجود للعدم فلا يقع فيه ترديد بالفايدة وعدمها كما لا يقع في نظايره
وان اريد المكلف اتيان المكلف بالشكر الواجب اما الفايدة اولا قلنا الفايدة دفع الضرر بالذم اللاحق
لو بتركه وجلب النفع بما قدح ولا يتصور الترديد في نفس الوجوب الا اذا قلنا هو شرعي فيقال ايجاب الله
تعالي الشكر اما الفايدة آخره قال الثاني ذهب جماعة من الامامية ومعتزلة بغداد الي تحريم الاشياء التي
ليست اضطرارية قبل ورود الشرع وذهب معتزلة البصرة الي انها علي الاباحة وتوقف الاشعري والحق
الثاني لانها منفعة خالية عن امارات المفسدة ولا ضرر علي المالك فوجب حسنه كالاستظلال بحايط
الغير احتج المانع بانه تصرف في مال الغير بغير اذنه فكان حراما وجوابه الاذن معلوم عقلا كالاستظلال
اقول هذا الفرع الثاني وتحقيقه ان الضروري في المعاش الذي لا يمكن الحياة بدونه كالتنفس في الهواء
وتناول الماء عند افراد العطش لا شك في اباحته الا عند مكلف المحال وغير الضروري اما ان
يدرك بضرورة العقل حسنه وقبحه اولا كاكل الفاكهة والثاني هو المتنازع ووافق ابو علي بن ابي هريرة
من الشافعية علي الحظر ووافق البصريين كثير من الشافعية والحنفية ووافق ابو بكر الصيرفي وجماعة
من الفقهاء الاشعري في الوقف بعدم الحكم وردّ بانه قطع تانيه الحكم وبانا لا ندري هل فيها حكم ام لا
والوجوب الحكم لا ندري انها هو وما احتج به المصنف والي الحسين وحاصله يرجع الي الدوران لان
مبناه علي ان علة حسن الاستظلال بحايط الغير كونه موصوفا بالصفات المذكورة لدورانه معها وجودا
وهذه العلة موجودة في المتنازع فهو حد المعلول وضمير حسنه يرجع الي ما دل عليه الاشياء وهو مجموعها
ولو حمل انشاء الضمير كان اولي واجيب بمنع حكم الاستظلال وتعليله بالاوصاف المذكورة لا الدوران
علي العلية وتجويز ان يختلف الحكم لفقدان شرط او لوجود مانع كالمنسلخ عن حالة عن امارتها قلنا
فلا يمتنع الاحتمال المانع من القطع بالحسن واجيب بان الاول مكابرة والدوران ياتي البحث فيه
والتقدير وجود الشرايط والاعتبار مفسدة لم يقم عليها امارة كالمارين حايط محكم ولان قبح الاحتمال
لو كفي في الامتناع لوجب الامتناع من الترك اشتماله علي المفسدة ايضا فيخلو عن الفعل والترك
وانه باطل احتج المحرم بانه تصرف في غير مملوك بلا اذن فيقبح كالشاهد واجيب بان الاذن عقلي
كالاستظلال والفرق بين الشاهد والغايب بان الاذن عقلي والغايب نظر والمالك شاهد بالتصرف
في ملكه قال الثالث الفعل قد يكون مجزيا بمعني ان الاتيان به كاف في سقوط التعبد به وانما يحصل
ذلك لو اتي المكلف به مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه شرعا وقد لا يكون كذلك اذا لم يوقع المكلف
علي وجه المطلوب منه وانما يصح وصف الفعل بالاجزاء اذا امكن وقوعه علي وجهين احدهما علي

جهات اما لا يتنع الاعلى وجه واحد كالمعرفة فلا يصح وصفه به **اقول** موضوع هذا التقسيم اخص مما قبله
واخفى وموضوعه ما امكن وقوعه على اكثر من وجه كالصلوة لا كالمعرفة ورد الوجه الرابع فقيل الاجزاء لا كتفاء
باتيان الفعل في سقوط التعبد به وقيل سقوط القضاء ذكره قاضي القضاة ورد بافتقار القضاء الى امر جديد
كما يجي وبتعليل سقوط القضاء بالاجزاء والعلة غير المعلول وبان سقوط القضاء يتحقق بدون الاجزاء
كالاتي بالفعل على خلل ثم يموت **قال الرابع** الواجب ان اتى به في وقته سمي الاتيان اداء وان كان بعد
وقته المضيق او الموسع سمي قضاء وان فعل ثانيا الوقوع الاول على نوع من الخلل سمي اعادة **اقول** وهذا
ايضا اخص مما قبله لان موضوع العبادة الموقتة وما قبله العبادة مطلقا والمصنف جعل مورده الواجب
والاولى ان يجعل العبادة الموقتة لوروده في بعض المندوبات وبعض يعتبر في الاداء الابتداء وآخرون
في الاعادة ان تكون في الوقت وآخرون لم يعتبروهما فان اعتبر الاول فلا اعادة مباينة للاداء
واعم من القضاء من وجه وان اعتبر مع الثاني باينا القضاء وتباينا ان اعتبر الثاني وحده باينت الاعادة
القضاء ودخلت تحت الاداء وان لم يعتبر كان بينها وبين الاداء والقضاء عموم من وجه وقال في بعضكتبه
القضاء فعل الفايت في غير وقته المحدود ورد بان الفايت اما صفة للفعل او الوقت في غير وقته المحدود
ورد بان الفايت اما صفته للفعل او للوقت اذ لا غيرهما والاول باطل لان الفعل الفايت لا يفعل
وكذا الثاني للزوم التكرار القضاء فعل الذي فات وقته في غير وقته ويمكن الجواب بانه من باب حذف
المضاف والتقدير فعل مثل الفايت فلا اشكال **قال** وقد يعصي المكلف اذا اخر الموسع عن الوقت الذي
يغلب على ظنه انه لو لم يفعله فات وقته فلو اخر وعاش قال القاضي يصير قضاء وليس بمعتمد لظهور
بطلان ظنه او اخر مع غلبة السلامة فمات فجاءة لم يعص ثم القضاء انما يثبت عند وجود سبب
وجوب الاداء امامع وجوبه وتركه كتارك الصلوة حتى يخرج الوقت او مع عدم الوجوب لامتناعه عقلا
كالنايم او شرعا كالحايض او لا لامتناعه كالمسافر اذا علم القدوم قبل الزوال **اقول** هذه فروع
المسئلة وحجة القاضي ان وقت موته بسبب تعين بسبب غلبة ظنه والا لما عصي بالتاخير واجيب
بان حكم الظن شرطه البقاء ومع ظهور فساده ينتفي لما دل على ما كان عليه والعصيان كان تابعا للظن
الكاذب والقايل بالاداء الغزالي وجماعة وعدم عصيان الميت فجاءة لانه لم يحصل مناط التكليف
بايقاعه مضيقا فلا تكليف ولا مخالفة والقضاء يتبع سبب الوجوب وعند بعض الفقهاء يتبع الوجوب
والزم بالوجوب في نحو الحايض والنايم ورد بامرها بالترك وامتناع صدور الفعل من النايم ومعني
سبب الوجوب كالدلوك مثلا وحضور الشهر وهذا انما يتحقق في الواجب فلو قبل سببا للتكليف بالفعل

بالفعل يشتمل الندب كان اولى وقيد المصنف في قوله اذا علم القدوم بكونه قبل الزوال لان الفطر عندنا
محتم ومنهم من جعله رخصة مخيرة والجنة لم يحتج الى التقييد **قال الخامس** الفعل قد يكون عزيمة
وهو ما جاز فعله لا مع قيام المقتضي للمنع او رخصة وهو الجايز معه فمباح الاصل ليس رخصة
وتناول الميتة رخصة وقد تجب الرخصة كالثنا وله عند خوف الهلاك **اقول** العزيمة فعيلة من العزم
وهو القصد المؤكد ومنه ولم نجد له عزما اي صبرا وسمي بعض الرسل عليهم السلام باولي العزم لتاكيد قصدهم
في اظهار الهدي والرخصة فعلة من الرخص وهو السهولة ومنه رخص السعر وهو التقسيم الفعل باعتبار
جوازه بما يقتضي المنع منه وعدمه ولو جعله للمكلف به ليشمل به الترك كان اولى وبه نقض رسم الرخصة
فان ترك الركعتين سفرا وترك الصوم رخصة وليس فعلا واجيب بان التخصيص بالفعل يخرجهما والاولى
ان يقال في تعريفهما ما ابيح للمكلفين مع قيام مقتضي المنع وقال بعض الحنفية هي ما ابيح فعله مع تحريمه
ورد بالتناقض واجيب بعدم اتحاد الوقت وقيل ما رخص فيه مع تحريمه ورد بالدور واللام في قوله
للتناول للعهد اي تناول الميتة سمعها وقد لا تجب الرخصة فيستحب لتقديم غسل الاحرام ويباح
كاتمام المسافر عندهم وفي احد المواطن عندنا ومثل اظهار كلمة الكفر عند الاكراه **قال المقصد الثاني**
في اللغات وفيه فصول **الاول** في الواضع ذهب عباد الى ان اللفظ يدل على المعني لذاته لاستحالة الترجيح
بعض الالفاظ بمعناه من غير مرجح واطبق المحققون على بطلانه والمخصص ما ارادة المختار او سبق
المعني حال خطور اللفظ ثم اختلفوا فالاشعري وابن فورك على انها توقيفية لقوله تعالى وعلم آدم
الاسماء كلها وقوله واختلاف السنتكم وليس المراد الجارحة المخصوصة للاتفاق فيها بل ما يصدر
عنها تسمية للمسبب باسم السبب ولافتقار الاصطلاح الى مثله فتسلسل وابو هاشم على انها اصطلاحية
لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه دل على سبق اللغة على الرسول السابق على التوقيف
والاعتراض لم لا يجوز حمل التعريض التعليم على الالهام باحتياجه الى هذه الالفاظ والاقدار
على وضعها وحمل الاسماء على الصفات مثل كون الفرس للركوب والثور للحرث لانها علامات او
او علمه بما اصطلح عليه غيره وليس حمل الالسنة على اللغات اولى من حملها على الاقدار عليها مع
تساويهما في كونهما آية والاصطلاح قد يعلم بالقراين كالاطفال من غير تسلسل ويمنع توقفه لتوقيف
على البعثة لجواز حصوله بالالهام او بخلق اصوات في اجسام جمادية **اقول** هذا احد المبادي التصديقية
فذكره على وجه كلي واللغة ماخوذة من لغي يلغي اذا لهج بالكلام واصل اللغة لغي او لغو والهاء عوض
وجمعها لغي مثل برة وبري ولغات ايضا والمراد بها كل لفظ له معني فيخرج الاشارات والرقوم والمهمل

ويدخل مذهب عبّاد وقيل وضع فيخرج قبل ويدخل المركب واجيب بانه غير موضوع ووجه بطلان
قول عبّاد جواز وضع للفيدين وعدم الاهتدآء الى اللغات احتج بانه لولا المناسبة الطبيعية بين اللفظ
والمعنى لزم الترجيح لزوالته والجواب لا يلزم من نفي الترجيح عن ذات اللفظ والمعنى نفيه مطلقا لجواز
كون ارادة المختار مطلقا او سبق المعنى الى ذهنه حال حضور اللفظ بباله في غير حق الله ويعرف من رسم
اللغة تعلق البحث عن اللغة بالواضع والموضوع له وغاية الوضع فبيّنا بالواضع و وافق الاشعري جماعة
من الفقهاء والظاهريه ومعنى التوقيف تعليم الله بعد اياها لبعض البشر بالوحي او بالالهام او خلق
اصوات وحروف يسمعها واحد او جماعة او خلق علم ضروري بوضع اللفظ المعين لمعناه وقال الاستاد
ابو اسحاق الاسفرايني القدر الضروري الذي يعلم به الاصطلاحي ومن الناس من عكس وتوقف القاضي ابو
ابو بكر والغزالي واكثر المحققين وتقرير الدليل الاول ان اللغات اسماء وكل اسم توقيفي اما الصغرى فلان اشتقاق
الاسم من السمة وهي العلامة ولتعذر الاتيان بالاسماء وحدها او بعسرها والكبرى للاية وتقرير الثاني اختلاف
الالسن من الله تعالى لقوله واختلاف السنتكم والالسن اللغات للاتفاق الخارجية في التركيب فهو يسير
والحمل على الظاهر اولى قال شيخنا عميد الدين في شرحه بل اليسير اولى لانه اكثر مبالغة فانه اذا كان الاول
الاضعف اية فما ظنك بالاقوى والاعجب ويشكل بان غيره اقل منه وبان سياق الايات لذكر اعظم الايات
ويعطف اختلاف الالوان الكبير عليه وتقرير الثالث ان لو كانت اصطلاحية لم يكن بد من طريق يعرف
الاخر صاحبه ما يقصد وهو اللفظ والكلام فيه كالاول وتقرير حجة ابي هاشم ان التوقيف من الله تعالى
على لسان رسله فيتاخر عنه لكن الرسول متاخر عن اللسان بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه
قال المصنف في النهاية الكل محتمل وان كان التوقيف اقرب ثم اعترض على الحجج اما على القائل بالتوقيف فيمنع
ان التعليم ايجاد العلم بل هو فعل صالح لترتيب العلم ولهذا يقال علمته فلم يتعلم فلم لا يكون الالهام بالاحتياج
الى هذه الالفاظ في مجاورة ولا دوحته وسمه وبعث عزم على وضعها او اقرانه على الوضع بخلق العلوم المحتاج
اليها ويضف العلم اليه تعالى لان الهادي اليه بقوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس اي الهمناه او ان المراد
بالاسماء السمات لكون الغرض للتركيب فان اشتقاق الاسم اما من السمة او من السمو واياما كان فما يكشف
عن حقيقة الشي فهو اسم وتخصيص لفظ الاسم بهذه الالفاظ مستفاد من العرف الطاري ولجواز ان يعلم
ما اصطلح عليه غيره وفي الاحاديث ما يدل على تقدم كثير علمه ولانه يحتمل تعليم معنى كل اسم بحسب لغة
واحدة ثم ان ادم عليه السلام او غيره وضع كل اسم من تلك الاسماء لمعان اخر متعددة بحسب تعدد
هذه اللغات وما يداه مجاز اخر وهو لما قدره على اللغات واجاب في النهاية بل الاول ارجح لكونه من باب

باب اطلاق اسم السبب على مسببه بخلاف الافراد على اللغات ولان في الثاني زيادة اضمار والاصل عدمه
ولعلم الاصطلاح بالقرينة كالطفل وابويه وعلى التسمية يمنع توقف التوقيف على البعثة بما ذكرناه اولا
او تقول الاية الكريمة دلت على سبق اللغة على الرسول وادم عليه السلام حال ما علم لم يكن رسولا لجواز ان
يعلم من يرسل اليه ثم يرسل فيصدق ان الاضافة بلسان قومه قال الفصل الثاني في الموضوع له كل معنى
تشتد الحاجة الى التعبير عنه وجب في الحكمة وضع لفظ بازائه لوجود المقتضي والداعي وانتفاء الصارف
وما عداه لا يجب والا لزم ما لا يتناهى من الالفاظ ولان انواع الروائح ومراتب الاشتداد لم يوضع لها الالفاظ
بخصوصياتها ولا يجوز وضع الظاهر بازاء الخفي وليس القصد بوضع المفرد افادة معناه لتقدمها عليه بل
التمكن من تركيب المعاني بواسطة تركيب الالفاظ واللفظ يدل على الخارجي بواسطة الذهني لتغاير الالفاظ
عند تغاير التخيلات للشخص الواحد في الحقيقة ومعرفة الوضع مستفادة من النقل المتواتر والاحاد او
من المركب من نقلين كالاستثناء من الجمع وكون الاستثناء اخراجا اقول هنا مباحث خمسة أ لا يجب
تعميم الوضع لان بعض المعاني كالاعداد ومراتب الاستعداد اذ لا يتناهى فما ظنك بالمجموع والالفاظ
متناهية لتركيبها من الحروف المتناهية والمركب من المتناهي متناه ولخلو الوضع في كثير من المعاني كانواع
الروائح ب لا يجوز وضع نحو الحركة المشهورة بين الخاص والعام بازاء المعنى الذي يوجب لذات الجوهر
كونه متحركا فالمعلوم للجمهور ليس الا نفس كون الجوهر متحركا اما انه يتعلل بمعنى فلو صح لم يعرفه الا الاذكياء
بالدلايل الدقيقة قال في النهاية ان كان الواضع الله فلا اخفاء عنه وان كان غيره فيمكن وقوعه على
المعنى الدقيق فيضعه له ثم خفي على غيره واستعمله في لازمه واشتهر الظاهر وخفي الاولى قال
السيد ضياء الدين في شرحه يشكل بان المراد ان ظهور اللفظ بين العامة من غير نقل دليل على ظهور
معناه لان الاشتهار انما يكون عند فهم المتداولين معناه واشتهاره بينهم فلو كان خفيا لم يشتهر وليس
المراد بان اشتهاره مانع من وضعه للمعنى لان اشتهاره يمتنع قبل وضعه ج غاية وضع المفرد التمكن
من تركيب المعاني بتوسط تركيب الالفاظ لا افادة معناه لتوقف افادة دليل المفرد لمعناه على العلم
بوضعه الموقوف على العلم بالمعنى فيدور وافرد في المركبات بانا لا نفهم معناها قبل العلم بوضعها ولو
يستلزم سبق علم المعنى فلو استفيد علم المعنى من اللفظ المركب دار واجيب بمنع توقف افادة المركب
على العلم بوضعه له لانه مبني على وضع المفردات لمعانيها ووضع الحركات على النسب المخصوصة على
السمع لتلك المعاني وسوالب المفردات بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة
مع نسبها في الذهن فيحصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة قال في النهاية الغرض بوضع المفرد افادة ما في

ضمير المتكلم ولا دور لما لا يسمعه من المفرد سماه بل قصد المتكلم د اللفظ بازاء الذهن وبتوسطه
يدل على الخارجي لحديث الشيخ بان الالفاظ داير مع تصوراته الذهنيه وجودا وعدما هذا في
المفردات واما في المركبات فان قولنا قام زيد لا يفيد قيامه في نفس الامر وانما يفيد بل افاد
الحكم بقيامه فاذا عرف ان الحكم صواب استدل به على وجود الخارجي قال المصنف يشكل بان
الواضع انما وضع الالفاظ للمعاني الخارجيه وامر من يتعرف على لغته باتباع واما حديث الشيخ فلا
نسلم ان المسمى بالانسان الصورة الذهنيه بل نفس الشخص نعم حكم بمطابقته في الذهن فالخطا في
الاطلاق والكذب في المركب انما يمتنع لو كانت دلالته قطعيه وهذا الاخير ذكره صاحب التحصيل
واشار الى معنى الاول لا لا دخل للعقل في معرفة اللغة والنقل المتواتر كالسماء والارض فيرفع
الفاعل ونصب المفعول الصريح والاحاد كاستعمال الحاجة في النحو للصغيرة والمركب من نقلي النوا تزيف
او الاحادين اما التعريف لا بد منه من مقدمة عقلية قال في المحصول المتواتر ممنوع لاختلافهم في
اكثر الالفاظ استعمالا كلفظ الله فقيل سعدي وقيل عربي مشتق او موضوع مع اختلاف شديد
في المشتق منه والموضوع اهو للذات او كونه معبودا او قادرا وكلفظ الايمان والصلوة ولعدم
علم الطرفين والواسطه ولا يجب اشتهار التغييرات لانه ليس وضع لفظ بمعنى من الوقايع العظيمه
وانتقاصه بلحن العرب الا ان و بالالفاظ المعربة اذ لا يعلم من غيره ولا من غيره ثم ان اللغة
ماخوذة اخذا مميزا عن جمع خاص كالخليل وغيره مع عدم عصمتهم والجزم بعدم كذب الكل لا
يفيد القطع بصدق واحد معين والاحاد انما يفيد الظن مع سلامتها عن القدح والمعارضة
والرواة جرح بعضهم بعضا وقال بعضهم زيد في اللغة بمعنى كفعل رويه ابيه وقال المازني ما
قيس على كلام العرب فهو منه وقال ابن جني لم يبق من النحو بعد استقراء الجهاد الا القليل ولنا
بانا نعلم ضرورة كون الالفاظ المشهورة كالسماء والارض كانت مستعمله في زمن النبي صلى الله عليه
وآله في معانيها المعلومة واكثر القرآن منها واما الاحاديات فقليل يفيد الظن ويتمسك بها حيث
يراد الظن ويثبت وجوب العمل به بالاجماع الثابت باثبات الفاظها قطعيه قال في تقسيم الالفاظ
وهو من وجوه ا اللفظ يدل على المعنى بتوسط وضعه له مطابقة وبتوسط دخوله فيما وضع
له تضمنا وبتوسط لزومه له ذهنا التزاما والدال بالمطابقة مفرد ان لم يقصد بجزئه الدلالة على
جزء معناه حينئذ وجزئي والمفرد جزئي ان منع نفس تصوره من الشركة وكلي ان لم يمنع والكلي
اما ان يكون نفس الماهية او داخلا فيها اما جنسا او فصلا او خارجا عنها اما خاصة او

او عرضا عاما والخارج اما لازم للماهيه او للوجود او مفارق والمفارق اما سريع المفارقة او
بطيئها ويسهل الزوال وعسره اقول قدم اقسام تقسيم الالفاظ من حيث دلالتها على المعاني قسم
دلالة اللفظ على معناه لانها اعم واتبعها بالاعم فالاعم والدلالة اما عقلية كدلالة الضرب على صوت
او طبيعيه كدلالة اخ على وجع الصدر فان طبع اللافظ يقتضي التلفظ به عند عروض المعنى له او وضعيه
وهي المبحوث وبسم قوم الدلالة الوضعية بانها فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه او تخيله بالنسبة الى
من هو عالم بالوضع ورد ذلك بتعليل الفهم راد بالدلالة وبان الفهم ليس صفة للفظ بل للفاهم والدلالة
صفة له وقيل هي كون اللفظ بحيث اذا اطلق او احس فهم منه المعنى والوضع هنا تخصيص شي بشي
يفهم منه عند اطلاقه ودلالة المطابقه وضعيه محضه والباقيتان بمشاركة العقل لان وضع اللفظ
للمركب او للملزوم اذا فهم منه الموضوع له استلزم فهم الجزء واللازم لزوما عقليا وقيد اللزوم
بالذهني لان الشرط فيه كون الامر الخارجي لان ما للمسمى بحيث يلزم من تصور المسمى تصوره ولا يشترط
كونه بحالة بحيث يلزم من تحقق المسمى في الخارج تحققه وهو اللزوم الخارجي اما الاول فلانه لولاه
لامتنع فهم الخارجي لانحصار الدلالة في الوضع واللزوم وظاهر انه غير موضوع له ولا داخل فيه فلو لم
يكن لازما لم يدل عليه اصلا واما الثاني فلان العدم كالعمى يدل على الملكة كالبصر بالالتزام
اذ هو عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا مع التنافي الخارجية بينهما وليس البصر جزء مفهوم
العمى حتى يدل بالتضمن لان العمى ليس هو الا العدم المضاف الى البصر والمضاف الى الشي خارج عنه
وسميت مطابقة من مطابقة النعل النعل اذا توافقا واللفظ موافق لتمام ما وضع له ومثالها دلالة
الانسان على الحيوان الناطق بتوسط الوضع وسمي التضمن لان جزء الانسان على الناطق بتوسط
دخوله فيما وضع له وسمي الالتزام باعتبار ان اللفظ لا يدل الا على خارج لازم وقيد بالتوسط
لئلا ينتقض حد بعض الدلالات ببعض في طرده لانه لو وضع لفظ الامكان للامكان الخاص
اعني سلب الضرورة عن الطرفين والعام اعني سلب الضرورة عن احدهما بالاشتراك
اللفظي او وضع لفظ الشمس لجرمها وضوءها لذلك فحصل من ذلك اربع صور فلو لم تقيد المطابقة
انتقض بالتضمن والالتزام اما النقض بالتضمن فلانه اذا اطلق الامكان ان اريد به الامكان الخاص
كانت دلالته عليه مطابقة وعلى العام تضمنا مع انه يصدق عليها انها دلالة اللفظ على
المعنى الموضوع هو له فاذا قيد بالتوسط خرجت دلالة التضمن لان دلالته على الامكان
العام في هذه الصورة وان كانت دلالته على ما وضع له لكنها ليست بتوسط ان اللفظ موضوع له

لانه لو فرض عدم وضعها له كانت متحققة بل باعتبار انه جزء من الامكان الخاص الموضوع له واما
النقض بالالتزام فانه اذا اطلق لفظ الشمس وعني به الجرم كانت دلالته عليه مطابقة وعلى
الضوء بالالتزام مع انه يصدق عليها دلالة اللفظ على ما وضع له فلولا التقييد بالتوسط دخلت
اما معه فتخرج لانها وان كانت دلالة اللفظ على ما وضع له الا انه ليس بتوسط الوضع لتحققها
ولو فرض انتفاء الوضع ولو لم يقيد التضمن انتقض بدلالة المطابقة اذا اطلق الامكان واريد به
العام فالدلالة عليه مطابقة مع انه يصدق عليها دلالة اللفظ على جزء الموضوع له فبتقييد التوسط خرجت
لانها ليست بتوسط وضع اللفظ لما دخل ذلك المعنى فيه لتحققها وان لم يحصل الوضع ولو لم يقيد
دلالة الالتزام انتقض بدلالة المطابقة لانه اذا اطلق لفظ الشمس وعني به الضوء كانت الدلالة مطابقة
مع انه يصدق عليها دلالة الالتزام فبالقيد خرجت لانها ليست بواسطة ان اللفظ موضوع لما خرج
عن المعنى اذا ظهر ذلك فالدال بالمطابقة اما مفرد وهو ما قصد وقدم المفرد على المركب لتوافق
الطبع والوضع وحد المفرد يشمل ما ليس له جزء اصلا كق وع علمين ومنها الحروف السالبة لا يشترط
فيها وجود الموضوع فتصديق فيصدق عليه بي الدلالة وان لم يكن جزء وما له جزء غير دال على جزء
المعنى كعبد الله علما وما له جزء دال على جزء المعنى لكن لا جزء هو جزؤه كالحيوان الناطق علما على
شخص انساني فان معناه حينئذ الماهية الانسانية مع التشخص والماهية الانسانية مجموع فهو
من الحيوان والناطق والحيوان واللفظ وهو دال على جزء المعنى لكن لا جزء هو جزؤه فانه لم يقصد
بالحيوان خبره جزء هذا العلم ودلالته اصلا فضلا عن دلالته على جزء المعنى ولو قيل اللفظ وان
قصد بجزئه الدلالة على جزء معناه فهو المركب والا فهو المفرد ويدخل الجميع من غير مشك
والمركب يقابله ويدخل فيه التقييدي والتام وغيره كالحيوان الناطق فزيد قايم ورامي الحجارة
والخبر قد يكون محققا كالمثال المذكور ومقدرا كقم والسراني في مفاتح الغيب جعلها ثلثة فجعل
نحو عبد الله علما مركبا ونحو رامي الحجارة مؤلفا وانما كان هذا التقسيم لدلالة المطابقة دون الاخريين
لانه تقسيم الدال بالوضع وقد مر انهما عقليان وقيل لان اللفظ الواحد قد يكون بالنسبة الى المعنى
التضمني مفردا ومركبا معا كالحيوان الماشي فانه مفرد باعتبار دلالته على الحيوان بالتضمن
مع عدم دلالة اجزايه عن المجموع على اجزاء الحيوان بالمطابقة ولا التضمن اذ الماشي لا
يدل على جزء الحيوان ومركب لانه يدل على الجسم الماشي لانه جزؤه مع دلالة جزئه وهو الحيوان
على الجسم بالتضمن ودلالة الماشي عليه بالمطابقة فعلى هذا لا ينضبط المفرد والمركب لو كان

كان الموردة دلالة التضمن واما الالتزام فلجمعها لعدم تناهي اللوازم ان اعتبر مطلق اللازم وان كان البين
لم ينضبط لاختلافه باختلاف الاشخاص فان مساوات زوايا المثلث لقايمتين بين عند المهندس
غير بين عند غيره وشكل الاول بان اللفظ المطابقي ايضا يكون مفردا ومركبا باعتبارين ولم
يمنع من القسمة والثاني بجواز كون المسمى سوى الخاص وقيل ايضا انها لو كانا موردا لزم كون
اللفظ المركب من لفظين موضوعين بسيطين مفردا لعدم دلالة جزء به على جزء المعنى التضمني اذ ليس
له جزء وللفظ المركب الموضوع بازاء معنى له لازم ذهني بسيط مفردا لعدم دلالة شيء من جزء اللفظ على
جزء المعنى الالتزامي ويرد عليهما ما تقدم لان حاصله كون اللفظ بالنسبة الى المعنى المطابقي مركبا والى الاخرين
مفردا وقيل الافراد والتركيب لا يتحققان فيهما الا اذا تحققا في المعنى المطابقي وقد يتحققان بالنسبة الى
المعنى المطابقي مع عدم تحققهما فيهما اما التضمن فلانه حيث يدل اللفظ على جزء معناه التضمني يدل على
جزء معناه المطابقي لان جزء الجزء جزء واما الالتزام فلامتناع تحقق الالتزام بدون المطابقة فاذا دل
على جزء المعنى بالالتزام بعد دلالته على جزء معنى المطابقي وقد تحقق الافراد والتركيب في المطابقي فيهما وهذا
يدل على كون المطابقة مقيسها لا وجوبه ولو صح ما قبله لدل على الوجوب ولعلم انه كان يستغني عن ان
نقول جزؤه هو جزؤه وهو الحيوان الناطق علما للشخص الانساني يخرج بعدم قصد الدلالة ولذا هو محكي
في بعض النسخ وعليه شرح بجنابه قيل كان ينبغي ان نقول من حيث هو كذلك لان اللفظ الواحد قد
يكون مركبا ومفردا فيصدق عليه التعريفات وحينئذ يستغني عن القيد وعن قوله جزء هو جزؤه ثم
الجزئي الحقيقي ان منع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه والا فكلي سواء امتنع وقوع الشركة فيه لا لنفس
المفهوم كواجب الوجود او امكن ووجد كالانسان او لم يوجد كالشمس وقيد بالجزئي الحقيقي لصدقه
على الاضافي وهو كلي اخص تحت اعم لان جزئيته بالاضافة الى ما فوقه وهو اعم من الاول لان الحقيقي
لا بد وان يكون داخلا تحت غيره فهو اخص تحت اعم والاضافي قد يكون كليا كالانسان ولكن العموم
ليس عموم الجملية بمعنى ان الاعم جنس والاخص نوع لانفكاكهما تصورا والكلية والجزئية يعبران
بالذات في المعاني وفي الالفاظ تسمية للدال باسم المدلول وضمير تصوره يعود على المفرد والمراد
معنى المفرد وهو من باب حذف المضاف او تنزل بر بقوله والمفرد معنى المفرد فحذف المضاف ايضا
فيكون اللام في جنسية وعلى الاول عهدية ثم الكلي ان كان نفس ما تحته من الافراد لم باذنها عليه بامور
عارضة فهو النوع الحقيقي كالانسان وهو كلي مقول على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو وان
كان داخلا فيهما فان كان تمام المشترك بينها فهو الجنس كالحيوان وهو كلي مقول على كثيرين مختلفين

بالحقائق في جواب ما هو وان لم يكن تمام المشترك فهو الفصل كالناطق وهو كلي مقول على شيء في
جواب اي شيء هو في جوهره والفرق بينهما ان السائل بما هو يطلب حقيقة الشيء وباي شيء هو يطلب
المميز له عن غيره وهذه الثلثة ذاتية وان كان خارجا عنها فهو اما مختص فهو الخاصة كالضاحك
وهي كلية يقال على افراد حقيقة واحدة فقط قولا عرضيا او مشترك وهو العرض العام كالماشي
وهو كلي يقال على افراد حقيقة واحدها وغيرها قولا عرضيا وهذان عرضيان ثم هذا الخارج اما ان يكون
لازما للماهية كالزوجية والفردية فانهما لا ينفكان عنهما وجودا ولزومهما وهو معنى لازم الماهية والموجود
كسواد الشرعي فانه غير لازم للتوهم لامكان تصور خلافه ولازم الوجود اعم او مفارقا وهو اما سريع
المفارقة كاثر الخجل والوجل او بطيها كالشيب والشباب وايضا المفارق اما سهل الزوال كمرض الصداع
وغضب الحليم او عسره كمرض المراض او غضب الحقود قال الثاني اللفظ ان لم يستقل بالدلالة على
معناه فهو الاداة وان استقل فهو الفعل ان دل بصيغته على الزمان المعين والا فهو الاسم اقول المراد
باستقلاله بالدلالة عدم الافتقار الى لفظ ينضم اليه ليدل على معناه كزيد بخلاف على وفي حيث يقال على
السطح او في الدار وانما قيد في الفعل بصيغته ليخرج الدال بجوهره كاسم الزمان والمراد بالزمان المعين
احد الازمنة الثلثة وبه يخرج الاصطباح والاغتباق والاولى خرجها بصيغته ولو لم يقل بصيغته
لدخل فيه اليوم وامس وغدا فانها يدل على الزمان فلا يطرد تعريف الفعل ولا ينعكس تعريف الاسم
قيل عليه المضارع لا يدل على الزمان المعين واجيب بان المراد في اصل الوضع والاشتباه بالنسبة
الى المخاطب بسبب الاشتراك العارض بسبب الاستعمال مع انه ليس بماض قبل الموصول بسبب الاستعمال
مع انه ليس بماض قبل الموصول والمبهم محتاج الى ضميمه فلم يستقل بالدلالة مع انه اسم واجيب بان هذه
ضميمة للتوضيح لا للدلالة على المعنى فلا ينافي الاستقلال كما قررناه قال الثالث اللفظ والمعنى
ان اتحدا فهو العلم والمضمر ان تشخص المعنى والمتواطي ان تساوت افراده والمشكك ان اختلفت بالاولوية
والاقدمية والاشدية ومقابلاتها وان تكثر فهي المتباينة سواء تغاير الموضوعات كالضدين او لا
كالذات والصفة وان اتحد المعنى خاصة فهي المترادفة وان اتحد اللفظ خاصة فهو المشترك ان
وضع لهما معا بالنسبة الى كل واحد منهما والمجمل بالنسبة اليهما معا والحقيقة والمجاز ان وضع لاحدهما
ثم استعمل في الثاني ان لم يغلب فيه والا فهو المنقول اللغوي او الشرعي او العرفي ان غلب وكان
النقل لمناسبة والمرتجل ان لم يكن لمناسبة اقول هذا تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى بالاتحاد
والتكثر وهو تقسيم للمطابقي لا للاخرين لان الانسان الدال على الحيوان بالتضمن يكون مدلول

مدلول النفس هو الحيوان بالتضمن مثلا وهو غير دال لالته على الحساس والمتحرك بالارادة واللوازم
متعددة واقسامه ما ذكر اربع الاتحاد بهما فاما ان يتشخص المعنى المسمى اللفظ علما او مضمرا ومبهما لانه
اما ان يفتقر بالدلالة الى قرينة زايدة على الوضع او لا والثاني العلم والاول اما ان يكون تلك القرينة
اشارة او غيرها والاول المبهم والثاني المضمر ومنهم من سمي المبهم مضمرا ايضا والظاهر انه مراد
المصنف او لا يتشخص فاما ان يتساوي نسبته الى الافراد فهو المتواطي من التواطي وهو التوافق ويسمي
اللفظ متواطيا تبعا للمعنى او تتفاوت بالاولوية كالوجود بالنظر الى الجوهر والعرض والاقدمية
كالوجود ايضا بالنظر الى العلة والمعلول والاشد كالبياض وقيل كالوجود ايضا لان في الواجب اشد
منه في الممكن لزيادة اثاره في الواجب وهو المشكك بصيغة اسم الفاعل لان سامعه يشك في كونه مشتركا
باعتبار الاختلاف ومتواطيا باعتبار جهة الاتحاد ب ان يكثرا ويسمي المباينة كالانسان والفرس وينبغي
ان يكون التكثر بواسطة تكثر الالفاظ فيخرج بعض الالفاظ المترادفة كالانسان والفرس اذا وضعا
لهما بالاشتراك فانه يتحقق تكثر اللفظ والمعني مع ان كل واحد من اللفظين مرادف للاخر وتغاير
الموضوعين يكون بالضد كالسواد والبياض والتناقض كالسلب والايجاب او بالملكة كالبصر والعمى
او بالتضايف كالابوة والبنوة وعدم التغاير قد يكون باجتماعهما مع امتناع الانفكاك كالانسان والحيوان
باعتبار الحيوان جزءه او صفة لازمة كالتعجب وجايز الانفكاك كالانسان والماشي فعلا ولا
فرق بين صيغة الذات وصيغة الصفة كالناطق والفصيح ولا يعقل التباين الا مع تكثر اللفظ والمعنى
لانه انما يعتبر عند نسبة اللفظ الى اللفظ والمعنى الى المعنى ج ان يتكثر اللفظ ويتحد المعنى وهو
المترادفة كالانسان والبشر والمراد باتحاد المعنى اتحاد نسبته الى تلك الالفاظ المتكثرة بكونها موضوع
له لا كونه واحدا في نفسه بالعدد ليدخل فيه مترادف اللفظ المشترك كالعين ولا يلزم ان يكون اللفظ
الواحد نوع المتكثر شخصا كالانسان انسان مترادفا لان المراد باتحاد اللفظ وتكثره باعتبار النوع
لا باعتبار شخصه باللفظ المذكور واحد وانما لم يعتبر وحدة التشخص لان اللفظ الشخصي من
حيث هو شخص غير موضوع للمعين فلا يكون من تلك الحقيقة ولا على الوضع د ان يتحد
اللفظ ويتكثر المعنى معناه فاما ان يوضع لهما وضعا كالقرء وهو المشترك بالنسبة اليهما معا لانه نسبة
بين شيئين والمجمل بالنسبة الى كل واحد منهما لانه لم يتضح دلالته بالنسبة الى واحد بعينه والمصنف
عكس كالرازي قيل وهو ما ولد به قلم الرازي في المعالم وان وضع لاحدهما ثم استعمل في الاخر لا لمناسبة
فهو المرتجل وان كان لمناسبة فاما ان لا يغلب وهو الحقيقة والمجاز وان غلب فهو المنقول اللغوي كالدابة

والنص في كالدابر والشرعي كالصلوة ولم يجل هنا مخالف اصطلاح النحاة لان المرتجل عندهم ما جعل علما
على شي ابتداء وليس منقولا عن معنى آخر وقال بعضهم في الذي وضع لاحدهما ثم للاخر اما ان نسب اليهما فهو
المتساوية وان نسب الي الاول فهو الحقيقة وان نسب الي الثاني فان كانت عليه اقوي فهو المنقول وان
لم يكن اقوي فهو المجاز والمستعار اما المجاز فهو الذي يطلق ظاهرا على شي والمطلق عليه في الحقيقة غيره
مثل واحسان القرية والمستعار هو الذي استعير الشي من غيره من غير نقل اليه اما بالغلبة مثل قال للبليد
حمار والمتشابه في معنى يقيد عن الفهم لا يدخله في المثال بل هو مشترك كالكلب للحيوان والشعري
والعين للدينار والجلوس قيل والثلثة الاقسام الاول مشتركة وعدم الاشتراك فيها ان النصوص ويرجح
نحو لا كون المرادف مشتركا وكذا المتباين كالعين والفرع فيتحقق الاجمال المنافي للنصوصية وضمير فهو
العلم يعود الي اللفظ المتحد وضمير افراده يعود الي المعنى الكلي الذي دل عليه لفظ افراده او يعود
الي المتواطي والمراد بتساوي الافراد تساويهما في المفهوم الكلي الصادق عليها لا مطلق تساوي الافراد
لدخول المشكك الا ان يقول انها لا يصدق عليها التساوي الا بعد تساويهما في جميع الا ولا يصدق
على شيين انهما متساويين للتغاير ولو بالعدد وعني بالتقابل في قوله ومتقابلاتهما تقابل التضايف
وضمير في المتباينة يعود الي الالفاظ الي معانيهما وكذا قوله فهي المترادفة وان لم يكن متطرفا بالالفاظ
لدلالته وان اتحد المعنى خاصه على تعدد اللفظ وضمير لهما يعود الي المعنى لدلالته وان اتحد
اللفظ على تعدد المعاني قال الرابع اللفظ المفيد ان لم يحتمل غير معناه فهو النص وهو الراجح المانع
من النقيض وان احتمل وكان راجحا فهو الظاهر والمشترك وهو مطلق الرجحان المحكم وان
تساويا فهو المجمل ومرجوح الظاهر المأول والمشترك بينه وبين المجمل وهو نفي الرجحان المتشابه
الخامس اللفظ المركب ان كان تاما ودل على طلب الفعل دلالة اولية فهو الامر ان قارن الاستعلاء
والالتماس ان قارن التساوي والسوال والدعاء ان قارن للخضوع والا فهو التنبيه ان لم يحتمل
الصدق والكذب وهو جنس للمتمني والترجي والتعجب والقسم والنداء والعرض ان احتملهما فهو
القضية والخبر والقول الجازم وان لم يكن تاما فهو اما تقييدي وهو المركب الموصوف والصفة
او غير تقييدي وهو المركب من اسم واداة او كلمة او اداة او من غيرهما السادس اللفظ المفرد
وقد يكون مدلوله لفظا اما مفردا والا على معنى كالكلمة الدالة على اللفظ الاسم الدال على
المعنى او غير دال كالحرف المعجم الدال على كل واحد من الحروف التي لا تفيد شيئا واما مركبا
كالخبر والقضية اقول هذا باقي التقسيمات فالقسمة بالنسبة الي قوة الدلالة وضعفها باللفظ

باللفظ اما ان يحتمل غير المفهوم في اصطلاح المخاطبين اولا والثاني النص وهو لغة الظهور ومنه
نص العروس وبيت لظهورها وارتفاعها وعرف الراجحة الدالة على معناه المانع من النقيض والاول
اما ان يكون المفهوم ارجح او مساويا او لا والظاهر ومرجوحه المولى كالاسد والثاني هو المجمل
بالنظر الي كل واحد من المعنى فقد اشترك النص والظاهر في مطلق الراجح لدلالته على معناه وسمي
ذلك المشترك المحكم وتفصيل كل منهما بمفصله واشترك المجمل والمبين في نفي الرجحان وسمي مشتركهما
متشابها والمراد بالمحكم والمتشابه نفس اللفظ الراجح وغير الراجح ففي العبارة مساهلة الثاني قسم المركب
الي التام وغيره والتام ما يحسن السكوت عليه وهو اما من اسمين او اسم وفعل لا غير والدلالة الاولية
الوضعية وبها احترز عن ارايد منك القيام ونحوه والمراد باحتمال الصدق والكذب نظرا الي ذات
اللفظ لا بالنظر الي مادة مخصوصة ليدخل فيه نحو خبر الله تعالي وما لا يحتمل الصدق اصلا كالواحد
زوج والاثنان فرد والتقييدي المركب من لفظين فصاعدا احدهما مخصص للاخر وقيد فيه كالحيوان
الناطق ويقوم مقامهما الانسان وقد لا يقوم مقامهما لفظ واحد كالانسان الفاضل والعالم بركبه
من الموصوف والصفة وقد لا يتركب منهما كالمحي الجاذ والتقييدي سبع بر في التعريف والمراد
بقوله او من غيرهما التركيب من اسمين ولا مفيد لزيد وعمرو ومن فعلين كقعد وقام ومن حرفين
كهل وثم وعلي وضمير غير يعود القسمين المذكورين فانه مثل بقسمين وقال بعض يعود الي الكلمة
والاداة وليس بشي ويخرج من تقسيم المصنف الاستفهام والنهي ويدخلان في التنبيه الا انه لم
يصطلح عليه فالاولي ما ذكر في غير هذا الكتاب وهو ان اللفظ المركب ان دل على الطلب بالوضع
فاما على طلب الفهم وهو الاستفهام او على طلب تحصيل الفعل وهو الامر وقسماه او على طلب الترك
وهي النهي وان لم يدل على طلب اصلا فان احتمل الصدق فهو الخبر والا فهو التنبيه ويخرج ذلك
يخرج منه طلب الترك من المساوي والاعلى وان امكن شبهه بالالتماس والدعاء الا انه يحسن
طلب الفعل وان كان ينبغي ان يقال فهو النهي وقسماه ايضا الثالث تقسيم اللفظ المفرد باعتبار
مدلوله لفظا واخره عن المركب مع انه مفرد اعتبارا بان مدلوله قد يكون مركبا وحصر الاقسام
ان اللفظ المفرد اما ان يكون مدلوله لفظا او معنى والثاني متقدم والاول اما ان يكون ذلك اللفظ
مفردا او مركبا وايا ما كان اما ان يدل على معنى او لا فالاقسام اربعة اللفظ مفرد ومدلوله لفظ
مفرد دال على معنى كالكلمة الدال على الاسم الدال على معنى وفي هذا فريدة زائدة لان مدلول اللفظ
الاسم مفرد ايضا فلو قيل منه كان اولي وكذا الفعل قال في المحصول وكذا القول والكلام والاسم

و النبي ويشكل بان مدلول القول مركب وكذا باقيها استعمل القول في المفرد ولم يشاد في الباقية ب
لفظ مفرد مدلوله لفظ مفرد ولا معنى له قال المصنف كالحرف والمعجم فانه يدل على الباء وهي لا تدل
على معنى وقيل هذا الثاني غير مطابق لوجهين ا ان الحرف المعجم مركب تقييدي ومفرد القسمة اللفظ
المفرد قال الرازي انما مثل به لانه جعل مورد القسمة اللفظ لا غير ويمكن الجواب بان المثال هو
الحروف وذكر المعجم لتعيين به حروف المعنى لا انه الموضوع للباء هو الحرف المعجم ب نمنع عدم دلالة
الباء مثلا على معنى فانها يدل على رقمها المخصوص واجاب الرازي بانا لا نعني بعدم دلالته على
شي الا دلالته على ذلك الرقم ووقع بدا اعراضا بدلالته على معنى آخر فالاولى ان يقال دلالة اللفظ
على معنى يشترط فيها وضع اللفظ للمعنى والرقم ليس الباء موضوعا له بل الرقم موضوع للباء وهي
معنى المهمل لان المراد به لفظ لم يوضع لمعنى وان وضع له معنى من وضع او رقم كلفظ المهمل فالاجود
في المثال مهمل فانه لفظ دال على زيد الذي لا يدل على شي قلت هكذا ذكره السيد العلامة ضياء
الدين رحمه الله تعالى واشار الامام جمال الدين طاب ثراه في كتابه الى الاشكال في جواب صاحب
المحصول وصاحب الحاصل هكذا ليس المراد من قولنا الحرف لا يفيد شيئا الا كنفس تلك المدة ومثل
يحتمل ارادته ان الالف هي نفس المدة فكيف يحكم عليها بانها اسم لها وعلى هذا يكون الاستثناء من
عكي القول لا من امر ما شيا كما اورده الامام جمال الدين والسيد الشارح ولا يراد بالمدة الرقم
المكتوب لعدم دلالة اللفظ عليها وليس الرقم موضوعا للالف لان البحث في الوضع اللغوي ودلالة
الكتابة ليست شخصية واما تمثيله بلفظ مهمل حسن لولا قول الجوهري المهمل من الكلام من خلاف
المستعمل فانه لا يتميز من وجهين ا ان احد المهمل وحده مع كونه موضوعا للغير دير وان احد
يقيد من الكلام كان مركبا تقييديا لفظا مفردا ب انه جملة غير موضوع واللغوي جملة غير
مستعمل وبينهما فرق اللهم الا ان يراد بالمستعمل الموضوع ومثل في شرح المنهاج بالحرف بالحرف المهمل
لعاف البدوي ويرد عليه مركب تقييدي ايضا والاجود ان الهرف المعجم لو وجد والا على آل
ومثالا لدال على المدة الهوائية فلا يطابق المثال الا ان يراد بالمعنى ما ليس لفظا اذ المدة
الهوائية لفظ قطعا ولا يصح الجواب بان الالف نفس المدة لانه دال عليها كما قال البصريون
ان الفاظ التهجي اسما مسمياتها الحروف البسيطة من الكلم وقد يوجد الحرف المعجم نفس الالف مثلا
الدال على المدة الهوائية فطابق المثال الغرض ولكن كان يغني عنه لفظ الف يا كما ذكره صاحب
الحاصل والظاهر ان المراد في المحصول هذا وتقديره ان يريد ان المعنى ان يقصد تلك المدة

المدة يرد عليه ما ذكره هنا الا ان يريد بالشي المعنى ولا يجعل اللفظ معنى فيزول الايراد ج لفظ
مفرد دال على لفظ مركب دال على معنى كلفظ الخبر الدال على زيد قايم وكلفظ الامر الدال على قم
د لفظ مفرد دال على لفظ مركب مهمل قال الرازي الاقرب انه غير موجود اذ التركيب انما يصار اليه
لغرض الافادة ونيره بامكان وجوده من العابث ولو سلم عدم وجوده لا يلزم عدم وضع لفظ له
لوضعهم للمعدوم بل وللممتنع والحق ان النزاع لفظي فان اريد بالتركيب مطلق التركيب فهو الهذيان
ان اذ مدلوله مثل ديز لحر وهو جراب لا معنى له واعلم ان اللفظ قد يدل على عدم اللفظ كالسكوت
وقد يكون مدلوله لفظا مهملا كان او مستعملا مفردا او مركبا كلفظ لفظ فانه وضع بازاء ما يلفظ
مطلقا قال الفصل الرابع في الاسماء المشتقة الاشتقاق اقتطاع فرع من اصل يدور في تصاريفه
حروف ذلك الاصل الاصول وهو اما بالزيادة او النقصان او بهما اما في الحروف والحركات او فيهما
فالاقسام خمسة عشر الى اخر الامثلة اقول لما انقسم اللفظ الدال على المعنى الى ما يدل على الذات
وقد مر والى ما يدل على الوصف وهو المشتق ذكره هنا واخره عن الاول لتاخر مدلوله الاول بالذات
ومباحث المشتق يتعلق بماهيته واقسامه واحكامه عرفه البداي بانه عبارة عن ان يجد بين
اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فيرد احدهما الى الآخر ورد بان الاشتقاق ليس الوجدان
والظاهر ان التعريف المراد لذلك هو رد احدهما الى الاخر ونقض بالماضي اذا نسب الى المستقبل والمصدر
الى اصله ويمكن الجواب بان الرد انما يكون حيث يمكن وهو هنا ممتنع ثم عرفه في المحصول بما في الكتاب
وتعريف علي بن السيناصيي اتمها في نقله عنه رضي الدين جعفر النحوي ولانه قال يدور في
تصاريفه الاصل وعرفه هو في شرح القانون بانه اقتطاع صيغة من صيغة يستوعبه حروفها
الاصلية على ترتيبها ويودي معناها مع زيادة وعنه يعرف المشتق والمشتق منه والمراد
بالتصاريف جمع تصريف وهو مصدر صرفت الشي اذا جعلته في جهات مختلفة سبيلها الله
بتصريف الرياح فحروف الكلمة كالمادة وصيغها المختلفة بحسب تصاريفها كالصور المعاقبة
والتصاريف للفعل كالاعراب للاسم في دلالته على المعاني المختلفة مع اتحاد المادة وذكر الاصول
ليخرج الزايد وهي حروف سويت السمان وليس المراد انها زايدة دايما بل اذا كان في كلمة حرف
زايد فهو منها ويفيد هذا التعريف احتياج المشتق الى امور اربعة الاصل وهو لفظ له معنى
والفرع وهو لفظ اخر مستعمل مناسب للمعنى الاول واشتراك اللفظين في الاصول و
بلحوق الفرع لا يقال قد جعل من التغير نقصان الحرف كمن فلا يقع المشاركة بينهما في الاصول

فيجيب بان المعتبر في المشاركة الاصلية ولا شك ان خف اصله خوف فقلبت الواو الفا
ثم حذفت لالتقاء الساكنين وهو عارض مثل الاملاء المشاركة في الحروف الاصول وما حذف
فانه من الزوايد والا لكانا واحدا وعرف الاشتقاق بانه ما وافق اصلا بحروفه الاصول
ومعناه ورد بانه تعريف المشتق وابن الحاجب جعله تعريفا للمشتق وقيل ما غير عن اسماء المعاني
من شكله بزيادة او نقصان في الحروف او في الحركات او فيهما فرد بما ذكر ومن اركان الاشتقاق
يعرف ان اقسامه خمسة عشر لان اقسام ا ستة واقسام اجتماع الاحوال الزيادة مع احوال
النقصان الثلثة تسعة مضروب الثلثة في نفسها وهذه مركبات اذ كل واحد فيه تغيران بزيادة
نقصان والرازي جعلها تسع مضروب الثلثة في نفسها وقدم البسيطة لتوافق الطبع والوضع
واقسام الزيادة على النقصان لان الزيادة وجودية والنقصان عدمي وقدم زيادة الحركة
على زيادة الحرف لان الحركة كالجزء من الحرف او الواو يتولد من اشباع الضمة وكذا الالف والياء
من اشباع الفتحة والكسرة والجزء مقدم على الكل بالذوات ا زيادة الحركة طلب من الطلب وهي ساكنة
في كل الجزء للذو منها غلا وحركة الاعراب العارضة اذ ليس المراد حركة الاعراب النوعية بل
الشخصية اذ الاسم المعرب لا ينفك عن نوع الحركة لا يقال الاعراب انما يلحق الاسم بعد تمامه
واصله السكون ولاينافي هذا قول جمهور النحاة ان اصله الاعراب لان نظر النحوي في الاسم
من حيث عروض التركيب والاعراب اصل من هذه الحيثية اما الاشتقاق فان نظره يتعلق
بجوهر الكلمة المفردة من حيث الوضع فيل الفعل الماضي ايضا بالنظر الى الوضع اصله الوضع فقد
لانهم نصوا على اصالة البناء في الافعال ونصوا على اصالة السكون في البناء او نقول لما كانت
حركة الاعراب النوعية لا تختلف الاسماء كانت عارضة بخلاف حركة البناء والمثال الجيد
من الضرب فان حركة البا زايدة ب زيادة كاذب من الكذب اشتقاق اسم الفاعل من المصدر
نزيد فيه الالف لا غير ج زيادة الحركة والحرف طالب فعل ماض من الطلب زيد الالف وكسرة الراء
د نقصان الحركة فقط حذر اسم فاعل من حذر فعل ماض وهو مبني على اشتقاق اسم الفاعل من
الفعل وهو ما اتفق عليه كثير من اهل البصرة مع اختلافهم في اشتقاق المصدر الفعل وصرح
بجوازه عبد القاهر في الشرح وبه اشعر كلام ابي علي في التكملة وعلى اعتبار حركة البناء نقصت
حركة الراء فقط ولا اعتبار لحركة البناء وعد من الوعد او ضرب من ضرب على مذهب الكوفيين
في اشتقاق المصدر من فعله بدليل توكيده به مثل قمت قياما والمولد اولى بالاصالة مما

عما يولد لا نقصان الحرف خاصة نحو خف من الخوف نقصت الواو و نقصان الحركة والحرف معا هد
من العدة والمصنف قال نقصت الهاء اعتبارا تا تغط او بالوقف ز نقصان الحركة مع زيادتها كرم فعل
ماض من الكرم المصدر نقصت فتحة الواو فزيدت ضمتها ويرد عليه ان المعتبر بالحركة النوعية لا
الشخصية والا تعددت الاقسام فالمثال طلب من الطلب نقصت فتحة فزيدت كسرة ح نقصان الحركة
مع زيادة الحرف عليهم مع علم بنا على اشتقاق اسم الفاعل من الماضي على اعتبار حركة البناء ولو لم
تعوج قلنا عاد من العدو نقص حركة الدال الاولى فزيد الف بعد العين او عصر من الغضب ط نقصان
الحركة مع زيادة الحركة والحرف اضرب امر الضرب المصدر نقص حركة الصاد فزيدت الهمزة متحركة وكسرة
الراء ى نقصان الحرف مع زيادة ديان من الديانة نقصت التاء من ديانة فزيدت يا كسر من غمة في
الاخرى فزيدت نفي الدين جعفر النحوي بان فيه نقصان حركة النون من ديانة فانها ثانية فهي
مطابق الخامس عشر لهذا والمثال المطابق والفرس الوليف نقصت الياء فزيدت الالف ومثله ومثله
دحرجا من الدحرجة يا نقصان الحرف مع زيادة الحركة بيت من البيات نقصت الالف فزيدت الحركة
الثانية ان اعتبرناها والا فلا طلبه مثالا غيره يب نقصان الحرف مع زيادة الحركة والحرف معا مثل خاف فعل
ماض من الخوف المصدر نقص الواو فزيدت الالف وفتحت الفاء الثانية وفيه مساهلة ومثل رام
من الرمي ولا يخلو عنهما والصواب راح من الرمي يج نقصان الحركة والحرف مع زيادة حركة فقط مثل
عد من الوعيد نقصت الواو وحركتها فزيدت كسرة العين يد نقصان الحركة والحرف معا مع زيادة
حرف فقط مثل كال من الكلال نقص الالف التي بين اللامين وحركة اللام الاولى المدغمة في الثانية
قال ولا يشترط قيام المعنى بما صدق عليه الاشتقاق فان الضارب يصدق على ذات والضرب
قايم بغيره ولا يشترط البقاء في الصدق فان من انقضى منه الضرب يصدق عليه انه ضارب لان المراد
من حصل له الضرب وهو قدر مشترك بين الحال والماضي والاجماع من النحاة على ان اسم
الفاعل بمعنى الماضي لا يعمل لصدق المتكلم والمخبر والمؤمن للنايم وقولنا ليس بضارب الان
لا يدل على النفي الكلي والمنع الشرعي من اطلاق كافر للمومن بعد لا يقتضي المنع اللغوي ولا
الاشتقاق مع قيام المعنى بالذات فان انواع الروايح لم يشتق لمحالها اسما منها ومفهوم المشتق هي
ما له المشتق منه من غير دلالة على خصوصية الشي اقول هذه الاحكام الاشتقاق وهي اربع
مسايل ا لا يشترط في صدق اللفظ المشتق على الذات قيام المعنى المشتق منه بها وهو مذهب اصحابنا
والمعتزلة خلافا للاشاعرة لنا انه لو اشترط لما صدق على فاعل الضرب الضارب لان الضرب

انما قام بالمضروب ولانه تعالي متكلم وليس الكلام قايما بذاته تعالي لانه حروف واصوات تمتنع
قيامها ولانه خالق والخلق المخلوق والا تسلسل وليس المخلوق قايما بذاته تعالي بالضرورة قيل
يمتنع قيام الضرب بالمضروب اذ ليس المراد الاثر بل تاثير الضارب فيه وهو قايم بالضارب وصدق
المتكلم باعتبار قيام المعني ويمنع كون الكلام ما ذكرتم والخلق التعلق والحاصل من المخلوق
ولا قدرة حالة الايجاد وحيث نسب التعلق الي الله تعالي سمي بالخالق واطلاق الخالق
علي المخلوق مجاز قلنا التاثير لو غاير الاثر تسلسل لانه ان قدم لزم قدم الاثر ضرورة واستلزام
قدم النسبة قدم المنتسبين لكونها متقدم عليها بالذات وان حدث كان له تاثير آخر ويتسلسل
والكلام النفساني لا يعقل وفي الكلام والخلق ليس التعلق ولو سلم يثبت المطلوب لانه ليس
قايما بذاته تعالي لكونه حادثا وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالي لانه لو كان قديما لزم التسلسل
وقدم العالم ايضا لان قدم المتعلق الذي هو نسبة بين الخالق والمخلوق يستلزم قدم المخلوق
ولان المفهوم من الضارب شي له الضرب او ذو ضرب ولفظه له وذو لا يقتضيان الحلول ولان
نقطة الاثر والتاثير والمكي والمدني والحداد امور مستنبة من معان يمتنع قيامها بمنزلة له الاشتقاق
واحتجوا باستقراء اللغة فلم يوجد فيها التنازع وجوابه الاستقراء ضعيف قد اينا الصواب
لا يشترط في صدق المعني المشتق حقيقة بقاء المشتق منه وهو قول اصحابنا وابي هاشم والمعتزلة
وابن سينا خلافا لاكثر الاشاعرة وقيل يشترط ان امكن والا فلا لنا ان الضارب من حصل له
الضارب من حصل له الضرب وهو اعم من حصوله في الحال او الماضي لانقسامه اليهما وموردا لتقسيم
مشترك ولا يلزم من سلب الخاص وهو الضارب في الحال سلب العام ولان النحاة ذكروا اسم الفاعل
بمعني الماضي وحكموا عليه اجمعون الا الكسائي بعدم العمل فلولا صح اطلاقه عليه لم يكن لذكره
حكم فايدة ورد بان الاطلاق لا يستلزم الحقيقة ولانه لولاه لم يصدق المتكلم والمخبر حقيقة اصلا
لان الكلام مولف من حروف تعدم سابقها بلاحقها فيمتنع تحققها هينئة باخري اذ يمتنع بقاؤه اذ البقاء
عبارة عن استمرار التحقق ولانه لم يصدق علي النايم انه مومن لان الايمان اما العمل الصالح او التصديق
او هما وعلي كل تقدير لا يتحقق حالة النوم اجابوا عن الاول بالمعارضة بانقسامه الي الحال والمستقبل
وقول النحاة معارض بقولهم انه بمعني المستقبل يعمل وبما يمتنع امتناع اجزايه في الوجود يكفي
وجود بعضها ويمتنع صدق المومن حقيقة علي النايم واجيب بالفرق فان الضارب من حصل
له الضرب وفي المستقبل لم يحصل فالمجاز متحققة فيه بخلاف الماضي وهو الجواب عن الثاني

الثاني وعن الثالث لانه قايل بالفرق فالقول به خرق الاجماع ورد بما حكيناه من القايل او لا
وبان عدم القول بالفرق ليس قولا بعدم الفرق ولا يستلزمه وخرق الاجماع في الثاني لا الاول والاصل
في الاطلاق الحقيقة احتجوا بانه يصدق عليه انه ليس بضارب الان فيصدق انه ليس بضارب مطلقا
لان الثاني جزء من الاول وصدق الكل ملزوم لصدق اجزايه بالضرورة فلا يصدق عليه انه ضارب
للمناقضة عرفا وبانه لولاه سمي الصحابي الذي اسلم عن كفر كافرا وهو باطل بالاجماع والجواب ليس
بضارب لان اخص من ليس بضارب مطلقا فعدمه اعم من عدم ليس بضارب مطلقا ثم عرف ان
الاعم في جانب الوجود والاخص في جانب العدم وصدق العام لا يستلزم صدق الخاص وتحقيقه ان
الضارب من حصل له الضرب وهو ماهية كلية لها جزييات كثيرة بحسب الاوقات من الماضي والحاضر
والاتي والقابل فاذا قيل ليس بضارب الان كان نفيا جزييا كساير الجزييات والنفي الجزيي
لا يستلزم النفي الكلي وهو معني قول المصنف لا يدل علي النفي الكلي قوله صدق الكل يستلزم صدق
اجزايه قلنا نعم في جانب الاثبات اما في جانب النفي فيصدق قولنا الفرس ليس بحيوان ناطق مع عدم
صدق الفرس ليس بحيوان مطلقا الذي هو جزوه قيل ليس بضارب الان وقتية وهي يستلزم المطلق
اعني ليس بضارب في الجملة مع اتحاد موضوعهما لان المطلقة العامة اعم من كل قضية فعلية وصدق
الخاص يستلزم صدق العام قطعا قلنا يمنع مناقضته بل هي مطلقة ايضا والان ليس وقتا للسلب مطلق
الضرب بل الضرب المسلوب هو الضرب المخصوص المقيد بالوقوع الان ومعناه ليس بضارب بضرب
موجود الان ولو اريد به كون الكل وقتا للسلب مطلق الضرب كذب عندنا لانه يرى صدق الضارب
عليه الان حقيقة ومن خواص الحقيقة امتناع السلب ولو سلم صدق ليس بضارب مطلقا لا
يلزم منه كون ضارب لاحدهما مطلقتان وهما لا يتناقضان المطلقة الذاتية ولا اعتبار بالعرف واما
حديث المسلم عن اخره فالمانع من اطلاق الكفر عليه الشرع لا اللغة تعظيما لشان الاسلام والكلام
في الاطلاق اللغوي قيام المعني بالذات لا يوجب ان يشتق لها منه اسم وهو اختيار اصحابنا والمعتزلة
خلافا للاشاعرة لنا انه لو كان شرطا لما وجد بدونه في انواع الروايح ورد في النهاية بدلالته علي
ان القيام ليس علة تامة في الاشتقاق لا علي انه ليس علة في الجملة ولا يلزم ان اجابات الاشتقاق
يتوقف علي وجود لفظ موضوع للمعني القايم بالذات وليس موجودا هنا فجاز تخلف الاشتقاق
بسببه ويمكن الجواب بان معني الاشتقاق اخذ لفظ من لفظ الذات لاجل قيام المعني به وهي
يستلزم الوضع واللزم العدمي يصح ان يقال للجسم ذي الرايحة متروح ومنها الخلاف هنا ان

اصحابنا والمعتزلة جميعا الله تعالى متكلما بمعنى خلق الكلام في الاجسام قالت الاشاعرة كان يجب ان
يشتق لتلك الاجسام منها اسم واحتجوا ايضا بما تقدم من قيام الضرب والعمل بغير الفاعل وقد
اشتق لغير من قامت به اسم د مفهوم المشتق كالابيض مثلا انما يدل على شيء ما له البياض او ذي بياض
وليس له دلالة على خصوصية ذلك الشيء من حيث كونه جسما او غير جسم فان علم ذلك فهو من خارج
مفهوم اللفظ المشتق المطابقي بطريق الالتزام اذ لم يوضع للخصوصية ولا جزء مما وضع له لانه لو دل
الابيض على انه جسم لما صح ان يقال الابيض جسم لانه مثل قولنا الشيء والبياض جسم وهو قال الفصل
الخامس في المترادف وقوعه في نحو اسد وسبع وغيرهما يدل على جوازه والامكان ان يضع قبيلة لفظا
للمعنى الذي وضعت له القبيلة الاخرى لفظا آخر والباعث عليه من واضع واحد التسهيل والقدرة
على الفصاحة لقيام الوزن باحد اللفظين دون الآخر وكذا السجع والقلب والتجانس وغيرها ويمكن
افراده بخلاف التابع والمؤكد يفيد التقوية لا اصل المعنى والحد يدل على محل الشيء المغاير له ويمكن
اقامة كل من المترادفين مقام صاحبه لان التركيب من عوارض المعاني اقول البحث في المترادف على
ماهيته واحكامه اما الماهية فالمترادف لغة المتابعة وعرفا يظهر مما تقدم في تقسيم الالفاظ وهو اللفظ
الموضوع لمعنى وضع له لفظ آخر من حيث هو كذلك فاللفظ كالجنس وبالموضوع يخرج المهمل وبقيد المعنى
بكونه موضوعا له لفظ آخر يخرج المتباينين ومن حيث هو كذلك لان المترادف انما يلحق اللفظ عند
نسبته الى لفظ آخر موضوع لمعناه ومع قطع النظر عن ذلك لا يكون مترادفا وقيل المترادفة هي
الالفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار واحد فيخرج بالمفردة الحد مع المحدود وباعتبار واحد
اللفظان الدالان على شيء واحد باعتبار صفتين كالصارم والمهند او على صفة وصفها كالناطق
والفصيح وقد منع سدوه اذ الفايدة تعريف ما في الضمير وهو يحصل بالواحد فالزايد عار عن الفايدة
فلا يصدر عن الحكيم لانه عبث قال ابن داود خاطبني ثعلب مرارا ان لكل لفظ معنى يخصه وفرع عليه
انه لا يجوز نقل الحديث بغير لفظه واستصوبه واجيب بمنع عدم الفايدة لما سيأتي ولما كان مستلزما
للامكان استدل المصنف على الوقوع اولا وتقريرها انه قد وجد في نحو لفظي الاسد والسبع والانسان
والبشر والقعود والجلوس بنقل اهل اللسان ونقلهم حجة وتكلف الاشتقاقيين عار عن الحجة واما
الامكان فللقطع بامكان ان يضع قبيلة لفظا بمعنى ثم يضع قبيلة لفظا بمعنى ثم يضع اخرى لفظا
آخر له بلا شعور بالوضع الاول وهو السبب الاكثري واما من واحد فالباعث عليه فوايد كاتساع
العبارة فانه اذا نسي احد اللفظين امكن التعبير بالآخر والتمكن من الفصاحة الى البلاغة في النظم

والنثر لقيام الشعر باحد اللفظين دون الآخر لقول المتنبي شعر أَبْلَى الهَوَى أَسَفًا يَوْمَ النَّوَى بَدَنِي
وَفَرَّقَ الهَجْرُ بَيْنَ النَّوْمِ وَالوَسَنِ فانه لا يتسع اي بالبعد بدل النوى بدني ولا بالنوم بدل الوسن ولا يحصل
القافية بالنوم وكذا السجع وهو الكلام المقفى والقلب كالفرع والحيف والتجانس وغيرها من انواع البديع
وهو علم يعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية المطابقة ووضوح الدلالة وبالغاية الاولى يراد
التطبيق على مقتضى الحال وهو وظيفة علم المعاني والثانية علم البيان ومن جملة اقسام البديع ايضا
التنظير وهو جمع امر وما يناسبه لا بالتضاد لقوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو
اللطيف الخبير فان اللطيف يناسبه لا تدركه والخبير يناسبه وهو يدرك ويسمى تناسب الاطراف ومنه
العكس والتبديل عادات السادات سادات العادات ومنه الارصاد لقوله تعالى وما كان الله ليظلمهم
الاية فانه لما عرف ان الروي هو النون من الاية السابقة ويلفظ بقوله ليظلمهم عرف ان العجز يظلمون
ومنه الرجوع والتورية واللف والنشر والاستخدام وهذا جميع بحث معنوي وهو وظيفة البلاغة
وقد يكون لفظيا وهو وظيفة الفصاحة كالجناس والقلب ورد العجز على الصدر مثل وتخشى الناس والله
احق ان تخشاه قيل التجانس يحصل باللفظين متساويين يدل كل منهما على معنى غير الآخر كلفظ العين
بالعين وهو انما يكون بالاشتراك لا بالترادف قلنا سبب التجانس في الالفاظ الاصلية اما التجانس
غير التام او في الالفاظ الفرعية كالجموع والتثنية والمركبات والمشتقات كالافعال واسماء الفاعلين
والمفعولين قد يقع التجانس فيها بسبب الترادف كثيرا مثل سايل بحد وسايل فان الثاني جمع
وسيلة المترادفة الوصلة والذريعة فلولا وجود الوسيلة لما امكن هذا التجانس وسيلة قول
الشاعر وحللت فيهم سايلا فوجدت جودا سايلا قوله ويمكن افراده الخ رد على استاطي
انهما مترادفة فيهما التابع والمتبوع مثل حسن بسن وكثير بثير وابطل المصنف ترادفهما بصحة افراد
المترادف لقوله تعالى ما هذا بشرا لان الانسان لفي خسر ولا يمكن ان يقال بسن وبثير ونحوهما ومنها المؤكد
والمؤكد ورد بان المؤكد يفيد المعنى والمؤكد يفيد التقوية فلا يتحد معناهما ويشكل بافادة بعض
بعض المؤكدات حال افراده كل المعنى كالمتكرر بلفظها وجاء ضمنا كضمير المرادف فانه مع الضمير لا يفيد
اصل المعنى لحصوله بالاول والتاكيد لغة الاحكام واصطلاحا قال فخر الدين هو اللفظ الموضوع لتقوية
ما يفهم من لفظ آخر ورد بانه تعريف المؤكد مع عدم انعكاسه لخروج التاكيد بلفظ المؤكد مكررا مثل
باطل باطل ولان بعض المعاني لا تقبل التقوية مع صحة تاكيد الفاظها الموضوعة لها فالاولى ان
يقال هو تقوية دلالة اللفظ على معناه بلفظ مغاير له تشخصا فبالتشخص يدخل المكرر والمؤكد

وهو اللفظ المفيد بتقوية دلالة لفظ مغاير له شخصا على معناه وقد يكون المفرد كنفسه وعينه
وللمثنى مثلا كلا وكلتا وللجمع مثل كل واجمعين وبالتكرار اما المفرد كما تقدم واما الجملة كقوله عليه
السلام والله لاغزون قريشا ثلثا وقد يشك في جوازه والوقوع بالاستقراء ومنها الحد والمحدود
كالحيوان الناطق والانسان ورد بان الحد يدل بالمطابقة على على المحدود واعني الذاتيات التي منها
تقوم حقيقته والاسم انما يدل بالمطابقة على تلك الحقيقة لا على خاصياتها فلا يتحد معناهما وانما
يتوهم في بعض المترادفات انها معرفة كاقامة لفظ ظاهر مقام خفي والحق انه تعريف لفظي لا حد
وقيل هو حد لانه تبديل باوضح ورد بان الحد يدل بالتفصيل على ما يدل عليه الاسم بالاجمال قوله
ويمكن اقامة كل من المترادفين هذا اختيار كثير ومنع الرازي وفصل آخرون بالمنع في اللغتين فمنع
في الثاني خاصة احتج المصنف بان التركيب اعني نسبة احد الجزئين الى الاخر بالفاعلية والمفعولية
والاضافة تعرض بالذات للمعاني وبالعرض للالفاظ الدالة عليها فاذا جاز ان يقال رايت انسانا
ضرب اسد باعتبارهم معنى الى معنى جاز مثل البشر ليث او سبعا لوجود ذلك المعنى والتركيب
عارض لذا احتجوا بانه لو صح لصح خدا اكبر واجيب بان التعبد وقع بعين الله لان تعبدا وان اريد
الدلالة على مفهومه مجوز بانه قال الرازي لانسلم ان التركيب من عوارض المعاني لاغير لان المعنى الذي
يعبر عنه بالعربية بلفظ من يعبر عنه بالفارسية بلفظ از فاذا قيل خرجت من الدار افاد ولو قال خرجت
از الدار لم يفد وهذا لم يات من قبل المعاني بل من قبل الالفاظ واذا عقل ذلك باللغتين فلم لايجوز
مثله في لغة واحدة والجواب المنع من عدم جواز ابدال من باز ولو سلم فالفرق بين اللغتين والواحدة
اداوه الى اختلاط اللغتين اما الواحدة فلا قيل الاولى الجواز مطلقا عقلا وشرعا والتفصيل
لغة لان اللفظ المترادف من غير اللغة كالمهمل فلا يفيدها افاد اللفظ المستعمل فيها قال الفصل
السادس في الاشتراك وفيه مباحث الاول المشترك هو اللفظ الموضوع لحقيقتين فما زاد
وضعا اولا من حيث هما كذلك فخرج المترادف بتعدد الحقيقة وخرج بالوضع الاول لهما المجاز
ومن حيث هو كذلك خرج منه المتواطي المتناول للمختلفين لا من حيث الاختلاف ووجوده
والعقل جوازه لامكان وقوعه من القبيلتين او من القبيلة الواحدة وتكون الفايدة
الاجمالية موجودة وان انتفت التفصيلية كما في اسماء الاجناس واحتجاج النفاة بالاخلال
بالفهم على تقدير ضعيف لان مع القرينة لا اخلال ولان الفايدة الاجمالية موجودة
اقول انما اخر المشترك عن المترادف لتقدم مدلوله على مدلوله ولان المراد في الصرفي معناه

معناه كما تقدم عند بعضهم والمشترك مجمل والنص مقدم وعرفه بما ذكر فاللفظ جنس والموضوع
يخرج المهمل ولحقيقتين يخرج ما لم يوضع الا لحقيقة واحدة سواء وضع له لفظ اخر في وضعه لتلك
الحقيقة وهو المترادف اولا وهو المتباين ورد ليدخل فيه ما له حقايق كثيرة كالعين وبالوضع الاول
يخرج للحقيقة والمجاز فان المجاز متفرع على الحقيقة للعلاقة بينهما ومن حيث هما كذلك اي
حقيقتان متعددتان يخرج المتواطي كلفظ الحيوان المتناول للانسان والفرس وهما حقيقتان
مترادفتان لكن تناوله لهما لا من حيث هما حقيقتان متعددتان بل من حيث وجودهما تحت موضوع
اعني مفهوم الحيوان او كان ينبغي تقييد الحقيقي بالمختلف كما فعل في المحصول ولعله اسقاط
من الناسخ ولهذا ذكره في حل التعريف وكان ينبغي ان يكون اخيرا ومن حيث هما كذلك ومن حيث
هي فافرد الضمير ولعله ايضا من الناسخ لم يشكل بعدم اطراده لدخول ما وضع لحقيقتين على
الاجتماع فيه وعدم انعكاسه لخروج ما وضع لشيئين احدهما وجودي والاخر عدمي كالحيض والطهر
لان العدمي ليس حقيقة ثم اخراج المتواطي بالاخير مستدرك لخروجه بقوله الموضوع لحقيقتين فان
المتواطي لم يوضع الا لحقيقة واحدة وان تعددت افرادها واختلف اولم يختلف واخراجه المترادف
بتعدد الحقيقة يشكل بما ذكر من امكان وجود مرادف اللفظ المشترك فيتعدد معاني المرادف وهنا
افرد في النهاية خروج المتواطي بالاول قال الاولى ان يقال هو اللفظ الواحد المتناول لعدة معان
من حيث هي كذلك وبطريق الحقيقة على السواء فالاول يخرج المتشابه والثاني العلم وبالثالث المتواطي
وبالرابع الحقيقة والمجاز والخامس المنقول ثم اختلف في وجود المشترك فقيل واجب وقيل
ممتنع والحق الامكان لنا الوقوع في القرء لفهم السامع مع معنييه من غير مبادرة الى احدهما والى المشترك
بينهما ولو كان حقيقة او مجازا فهم الحقيقة وكذا لو كان منقولا فهم المنقول اليه ولو كان متواطيا
فهم المشترك بينهما والوقوع فرع الجواز وهذا يمنع الامتناع لا الوجوب وبالقطع بامكان وضع
قبيلة لفظا لمعنيين ثم يضع قبيلة اخرى ذلك اللفظ بعينه لمعنى آخر واشتهر الوضعان وهو
السبب الاكثري وكذا يقطع بامكان وضع الواحد لمعنيين على سبيل البدل والغرض من وضعه
ح التمكن من التعبير عن كل من المعنيين مجملا عند تجرده عن القرينة ومفصلا عند القرينة
ولا يلزم من انتفاء التفصيلية انتفاء الاجمالية فان اسماء الاجناس لا خلاف في وضعها مع عدم
الفايدة التفصيلية فيها وهو السبب الاقل وان التجانس الذي هو من محاسن البديع لا يتفق
عليه غالبا الا بالالفاظ المشتركة كقوله تعالى يوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة

ولقوله عليه السلام دعوني حرير والحير عني بجرير بن عبد الله البجلي فرمام الناقة
والتجانس مقصود ولو ذهب المشترك وافتقر على الالفاظ المتباينة والمترادفة لفات ذلك من
التجانس ولان الاشتراك واقع في الجموع اللغات جمع لعب ولعمه وفي لفظ يصلح للمفرد والجمع
لراح للجمع وجمع راحة وعقاب للجبل على القريب وجمع عقبه وهذا كما يدل على انه لا اخلال
فيه بالفايدة يدل على وقوعه من واضع واحد وقد نازع في ذلك جماعة لان واضع المفرد
واضع الجمع احتج المانعون بانه على تقدير الاشتراك ينتفي العلة الغائية من وضع اللفظ
اذ هي الافهام وتردد السامع بين المعاني وعدم حمله على احدها لامتناع الترجيح بلا مرجح
ينفي الافهام وكانه اندار مع القرينة فتطول بلا فايدة او بدونها فلا فهم اصلاً وكان عبثاً والجواب
يمنع انتفاء الغاية لانها من لوازم الافهام الاجمالي وهما مما يقصده العقلا ويرده السامع مانع من
الافهام التفصيلي لا من مطلق الافهام ونمنع عدم الفايدة بذكر القرينة لجواز علم القرينة عند المخاطب
مجهوله عند السامع غيره ممن لا يريد المتكلم افهامه ولان السعي في تحصيل القرينة لمعرفة المطلوب
من الخطاب الشرعي نوع مشقة فيزيد به الثواب ونقول بدون القرينة ونمنع العبثية بفهم احد
المعاني وانتظار التعيين وهو من مقاصد العقلاء على ان ذلك لو سلم لم يمنع من واضعين
وانتفاء احد السببين لا ينفي الاخر واحتج الآمدي على وقوع المشترك بان اسم الوجود
يطلق على القديم والحادث فان كان حقيقة في احدهما صح نفيه عن الاخر والا فهو
مشترك لان الوجود ان كان نفس الماهية فالاشتراك حاصل قطعاً وان كان زايداً فهو حاصل
ايضاً لانه واجب في القديم ممكن في الحدث وهما حقيقتان مختلفان اعترض بان الوجوب
والامكان لا يمنعان التواطي كالعالم والمتكلم واجيب بان الوجوب والامكان وصفان لازمان
لاستحالة انفكاك الوجود عنها واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات واحتج
بان الالفاظ متناهية والمعاني غير متناه والمتناهي اذا افرع على غير المتناهي حصل الاشتراك
قطعاً والجواب الوضع يستدعي التصور لما وضع لفظ متناه ولا التصور لما لا يتناهي ولو سلم
قلنا كل لفظان وضع لمعان متناهية كان المجموع موضوع لمتناه ايضاً لا لغير المتناهي
وان كان موضوعاً لغير متناه او كان مجموعها موضوعاً لغير متناه فهو بحث او نقول لا نسلم
عدم تناهي المعاني المختلفة المتضادة واما المتماثلة فلا يجري عدم تناهيها لجواز وضع
لفظ واحد للقدر المشترك بينهما كلفظ الانسان في افراده الغير المتناهية على تقدير

تقدير التسليم فالمحتاج منها غير متناه وغير المتعقل لم يحتج الي اللفظ قال البحث في اقسامه مفهوما اللفظ
قد يتباينان كالحيض والطهر والسواد والبياض وقد يتوافقان اما بان يكون احدهما جزاً من الاخر
كالممكن المشترك بين العام والخاص او يكون احدهما صفة للاخر كالاسود المسمى به ثم اطلاقه الاسود
على هذا الشخص وعلى القار بالتواطؤ ان قصد اللون وبالاشتراك ان قصد اللعب ومنع بعضهم من
اشتراك اللفظ بين عدم الشي ووجوده لان الفايدة مشترطة في الوضع بحيث اذا اطلق اللفظ استفيد
منه معني والا لكان عبثاً ومثل هذا لا يتحقق المعني فيه لانه لا يفيد الا التردد بين النفي والاثبات
وهو معلوم لكل احد وهو ممنوع لجواز وقوعه من واضعين اقول هذه احكام المشترك وانما قال
مفهوما اللفظ ولم يجمع لانه اقل احواله والمتغايرين من المفهومين قد يكون بالعدم والملكة كالحيض والطهر
وبالتضاد كالحيوان للسواد والبياض والتوافق بكون احدهما جزاً من الاخر كالامكان الخاص والعام
فان العام جزء من الخاص لان رفع احدي الضرورتين جزء من رفعهما وصدق لفظ الامكان على
الخاص بالاشتراك ايضاً لاجتماع مفهومي الامكان وهما رفع احدي الضرورتين ورفعهما فيه ولما
يكون احدهما صفة للاخر كلفظ الاسود علماً على شخص له سواد فان اللفظ صادق على ذاته
باعتبار العلمية وعلى صفة وهو كونه ذا سواد ثم ان اطلاق لفظ الاسود على هذا المسمي وعلى
القار بالتواطي ان اريد كونه اسود لتحقق السواد فيه والقار وربما كان غير متفاوت وان
كان متفاوتاً قيل عليها بالتشكيك وان قصد اللعب اي الاسم الموضوع علماً كان صدقه عليه وعلى
القار بالاشتراك لان مفهومهما متباينان قال الرازي في المحصول لا يجوز اشتراك اللفظ بين
وجود الشي وعدمه لان اللفظ الموضوع لا بد وان يكون بحيث اذا اطلق فهم منه شي ما والا
لكان عبثاً وهذا اللفظ المشترك بين الوجود والعدم اذا اطلق افاد الترديد بينهما وهو معلوم
قبل ذلك الوضع وقبل اطلاق اللفظ وبعدهما واجاب المصنف بانه لو سلم لم ينتف وقوعه
من واضعين وهو السبب الاكثري ويمكن وقوعه من واضع واحد ويمنع عدم الفايدة
فان قوله احد لشي من الامرين بعينه امراً لم يكن حاصلاً واطلاق هذا اللفظ مع القرع مشترك بين
الوجود والعدم ولذا لو وضع الالف له ولعدمه ثم قيل علمت الالف افاد تحققه احد
الطرفين لم يكن حاصلاً قبل الاطلاق نعم قد يعري في بعض الصور عن الفايدة كما لو قيل
شيء دلت ولكن لا يستلزم عدم الفايدة مطلقاً قال عبد الحميد وقد وقع وضع اللفظ
لوجود الشي وعدمه كعسعس وبهل العطشي ورواله وتحلام وصل وبرقت الدلو

اذا احكمت شلا واليها واذا لم تحكمه ايضا واصغي لحديث المهرة ولم يطرح وسبقت القوم
جمعتهم وفرقتهم قال البحث الثالث اعلم انه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في كل معانيه
الاصلي بسبيل المجاز لانه ان كان موضوعا للمجموع كما هو موضوع للافراد فان اريد المجموع
خاصة فهو استعماله في البعض وان اريد المجموع والاحاد لزم التناقض لان ارادة الاحاد
يقتضي عدم الاكتفاء لابد وان لم يكن موضوعا له كان استعماله فيه مجازا ولا يصار اليه الا بقرينة وذهب
القاضي ابو بكر وابو علي وعبد الجبار والشافعي الي جوازه وحمل اللفظ عليه عند التجرد
لقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون علي النبي الم تر ان الله يسجد له من في السموات وان حمله
علي البعض تحكم وعدم حمله علي شي اخراج له عن الافادة والجواب ان الخبر محذوف في الاول
والسجود المراد به الخشوع والقائل موجود وهي الدالة علي احدهما لا بعينه اقول اختلف في
جواز استعمال اللفظ المشترك مفردا في جميع معانيه اذا امكن الجمع وهل هو حقيقة او مجاز فقال
القاضيان والشافعي وابو علي الجبائي والمرتضى منا هو حقيقة واوجب بعضهم حمله عليها عند التجرد
عن القرينة الدالة علي قصد احدهما كحمل العام علي جزئياته ومنعه ابو هاشم وابو عبد الله وابو
الحسين البصريان والغزالي والرازي والمصنف واحتج بحجة الحصول وتقريرها ان المشترك لا يوضع
للمجموع كما وضع للاحاد او يوضع وعلي التقدير الاول يكون استعماله في المجموع مجازا لانه استعمال
في غير ما وضع له وعلي الثاني ان اريد به المجموع وحده كان غير المتنازع لانه استعماله في بعض
معانيه وان اريد به المجموع مع كل فرد تناقض لان ارادة المجموع يقتضي عدم الاكتفاء الا به
وارادة الافراد يقتضي الاكتفاء وعدمه واعترض بان المتنازع في استعماله في هذا المعني بعينه
وفي ذلك المعني بعينه لا في المجموع من حيث هو مجموع وفرق ما بينهما ظاهر لانه المنظم في الاول
يقصد كل واحد قصدا بالذات وفي الثاني انما يقصد بالذات المجموع من حيث هو وقصد كل
واحد بالعرض ولانه في الاول يكون واحد مدلولا عليه بالمطابقة وفي الثاني يكون كل واحد
بالتضمن وح لا يكون استعمال اللفظ في المجموع بالمعني الاول استعمالا له في بعض معانيه بل كلها
سلمنا لكن نمنع التناقض قوله يلزم الاكتفاء وعدم الاكتفاء انما يلزم ذلك ان لو لم يكن باقي
الافراد مرادا ايضا والمجموع مرادا اما علي هذا التقدير فلا يكتفي الا بالمجموع ولان ارادة
المجموع مستلزمة لارادة كل فرد فكيف يكون ارادة كل فرد مناقضة لارادة المجموع قال
عبد الحميد ما ذكره الرازي ليس للمتنازع اذ محل النزاع استعمال اللفظ في مفهوميه لا في

في المجموع من حيث هو مجموع كلفظ من للعموم التي يراد بها افراد العموم لا علي ان يراد المفرد
من حيث هو مفرد علي انفراده والمفرد الاخر كذلك ثم المجموع من حيث هو علي جمعيته فان
الواضع لم يضع اللفظ لكل واحد علي حدته اي لا لغيره بل ولا خطر ذلك بباله لقوله جاء
المسلمون ليس يراد به هذا المسلم لا غير وذلك المسلم لا غير فجعلنا وضعه للمجموع كوضعه
في الافراد وقوله يكون مستعملا في بعض معانيه قلنا ذلك البعض هو المتنازع لا يقال لو فرض
قائل قال بالاستعمال في المجموع وكل واحد يوجه الدليل لانا نقول انه اجري الخلاف في المركبين
وهم لا يقولون بذلك واحتج المخبر بوجوه ا ان الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار
وقد اريد بقوله ان الله وملائكته يصلون ب ان السجود يطلق علي الخشوع والانقياد ووضع
الجبهة وقد اريد بقوله الم تر ان الله يسجد له الاية ولا جائز ان يراد به الخشوع في الناس لانه خص
به كثيرا من الناس والخشوع عام في الجميع ح لولاه لزم التحكم والترجيح من غير مرجح او اخراج اللفظ
عن الافادة لانه لو لم يحمل علي المجموع فاما ان يحمل علي احد تلك المعاني بلا قرينة مرجح فيلزم
الاولان واما ان لا يحمل علي شي منها ويلزم الثاني وهذا الوجه يدل علي وجوب استعماله في جميع
معانيه لو سلم واما الوجهان الاولان فلو سلما دلا علي الوقوع وهو اعم من الوجوب والجواز
يمنع استعمال الصلوة بل هي لصلوة الملائكة والضمير يعود اليهم وخبران في الاول محذوف وهو يصلي
سلمنا لكن نمنع ان الاستعمال حقيقة لانه اعم من الحقيقة والمجاز والسجود يراد به الخشوع وهي
مشترك وتخصيص الكثير بالذكر لا يدل علي التخصيص بالحكم وجاز ان يكون من حق عليه العذاب
والخلاف السجود وعند الاطلاق يحمل علي احدهما لا بعينه ولا تحكم لان تغير المعني ترجيحا
علي غيره باعتبار ينفي ارادته وغير مشكوك فيه والفائدة الاجمالية كافية وهي محققة واحتج
ايضا بقوله شيعته وبلا عا وخبر واجيب بانه لم ينص علي استعماله فيهما معا مجازا علي البدل
ولو سلم وضع وبل للمجموع لم يلزم وضع القرء وغيره للمجموع واحتج بان ابن عباس قال ان
اقبل الرجل امراته بعض الطهر وقال ان الجنب يجزيه التيمم وهذا يدل علي فهمه من الا
مستم المباشرة باليد والوطي والجواب لعله علم وجوبه من السنة قال البحث الرابع في انه
علي خلاف الاصل المراد بالذات من وضع الالفاظ انما هو اعلام السامع ما في ضمير المتكلم
وقد يتبعه امور اخر مرادة بالعرض وانما يحصل الغاية الذاتية عند اتحاد الوضع فانه
علي تقدير تعدده يكون نسبة المعاني الي اللفظ واحدة فلا يختص احدهما بالفهم

فينتفي الغاية ولان الاشتراك وعدمه لو تساويا لما حصل سبق ما ادعي الوضع فيه دون غيره فكان لا يحصل الفهم عند التخاطب **اقول** يريد بان الاشتراك خلاف الاصل انه اذا دار اللفظ من الاشتراك خلاف ولا نفراد كان اغلب علي الظن واحتج بان المراد بالذات اي بالقصد الاول من وضع اللفظ بمعني انما هو تمكن المتكلم من افهام غيره ما في ضميره منها باطلاق لفظه ومعني الاشتراك لا يتمكن المتكلم من افهام السامع مقصوده منها باطلاق لفظه لتساوي نسبته للجميع فلا يفهم منها واحد بعينه لاستحالة الترجيح بلا مرجح ولانه كان الاصل الاشتراك لما حصل سبق ما ادعي وضع اللفظ له الي الفهم دون غيره وعند الطلاقه لكنه يحصل والا لما حصل التفاهم حالة التخاطب من دون البحث عن المراد وهو باطل بالوجدان قيل وفي الدليلين نظر اما اولا فلما ذكر من ان الغرض قد يكون الافهام الاجمالي والمشترك غير مفوت للافهام الاجمالي والمطلق الغرض السائل للاجمالي والتفصيلي بل ان فوت الافهام التفصيلي فهو غير مفوت للافهام الاجمالي وهو عند عدم القرينة وذلك لا يوجب ظن العدم والا لكانت حروف المعاني باجمعها كذلك لعدم افادتها بدون انضمام غيرها واما ثانيا فلان عدم فهم المعني المعلوم وضع اللفظ له لا حالة انما يحصل عند اعتقاد الاشتراك الاصل اعتقاد تساوي الاشتراك وعدمه ولا يلزم من سبق ترجيح احد المتساويين علي الاخر بلا مرجح لعدم التساوي لعلم وضع اللفظ لاحدهما والشك في الاخر نعم المساواة متحققة بين وضع اللفظ لذلك المعني المحتمل وعدم وضعه له وتحقيقه ان سبق فهم المعني من لفظه يتوقف علي عدم اعتقاد السامع لاشتراكه لا علي اعتقاده عدم الاشتراك فيدل السبق علي عدم اعتقاد الاشتراك لا علي اعتقاد عدمه الذي هو مدعاكم وسبب سبق المعني المعلوم رجحان ارادته من اللفظ علي ارادة ذلك المعني المعني مبنية علي التقرير الاول ومحمله علي الثاني فالاولي ان يقال ان الاشتراك يتوقف علي وضعين والانفراد يتوقف علي وضع واحد وثبوت الاول مرجوح بالنسبة الي الاخصر وان والمراد التابعة بالامور بالغرض مثل دلالة اللفظ علي جزء المعني وهو التضمن او علي لازمه القريب والبعيد وهي دلالة الالتزام وما يترتب عليها من البلاغة ومحاسن الكلام كالشعر والسجع فان الواضع لم يقصد بالوضع الا فهم المعني عند الاطلاق واما فهم اجزايه ولوازمه القريبة والبعيدة فليس مقصودا بالقصد الاول ويمكن ان يكون هذا جواب السوال تقديره انا لا نسلم ان الغاية الذاتية انما يحصل عند اتحاد الوضع فان اللفظ المشترك يفهم منه

منه عند اطلاق احد معانيه في الجملة وهو كاف كما في اسما الاجناس والجواب ان دلالة اللفظ المشترك علي احد معانيه دلالة التزامية ليست مقصودة بالقصد الاول بل تابعة للوضع لان اللفظ لم يوضع لاحد معانيه في الجملة بل لما كان ذلك لازما لكل واحد من معانيه صار اللفظ دالا عليها بالالتزام بخلاف فهم الجنس فان اطلاق لفظ السواد مثلا يفهم منه مطلق وهو موضوع له مقصود بالقصد الاول تحصيل الغرض من وضعه ومن جملته لوازم الوضع وليس مقصودا بالذات بل بالعرض كون اللفظ مشتركا يحتمل لدلالته علي معناه الخاصة عن واضعيه **قال البحث الخامس** في وقوعه في القران ويدل عليه ان القرء وضع للطهر والحيض معا لا باعتبار امر مشترك وعسعس لاقبل وادبر قيل ان ابرح بلا حج المانع بان تجرده عن القرينة يناقض الغرض ومجامعته يستلزم التطويل من غير فايدة والجواب المنع من المقدمتين فان الغرض يحصل معه القرينة وبدونها اذا كان القصد البيان الاجمالي والفايدة مع القرينة توسيع العبارة ولقايل ان يقول يجوز فيما ادعي اشتراكه وضعه لقدر مشترك او لاحدهما وتجوز به في الاخر ثم خفي لكثرة الاستعمال **اقول** اختلف القايلون بالوقوع في اللغة هل وقع في القران فقال المحققون نعم وابا جماعة لنا القرء وعسعس الذي وضع لاقبال الليل وادباره ذكره صاحب الصحاح قالوا ان ذكر لا مع القرينة انتقض الغرض وهو الافهام وان ذكر مع القرينة طال بلا فايدة وهو غير جايز علي الله تعالي واجيبوا بمنع كون التجرد عن القرينة منافيا للغرض وكون مجامعتها يستلزم التطويل بلا فايدة وسند منع الاولي جواز كون الغرض البيان الاجمالي وهو افهام احد معنيي المشترك من غير تعيين كاسما الاجناس والمشتقات وسند منع الثانية ان مع القرينة الفايدة توسيع العبارة ولان النظر في القرينة لاستعلام المراد يوجب الثواب اعترض ابو الحسن علي المشترك مطلقا بان كل ما ادعي فيه الاشتراك يمكن وضعه لقدر مشترك بين المعنيين اما علي التواطؤ او علي التشكيك ثم خفي لحرج واستعماله في فرديه يظن اشتراكه او يكون قد وضع لاحد المعنيين حقيقة واستعمل في الاخر مجازا ثم خفي المجاز لاستعماله وكثرة استعمال اللفظ فيه ومع وجود تقدير الاحتمالين لا يقطع بوجود المشترك واجيب بانهما يندفعان باتفاق اهل اللغة علي خلافهما كما مر فيبقي الحجة سليمة عنهما ولان احكام اللغات من الاشتراك والمجاز لا ينتهي الي القطع المانع من تطرق الاحتمالات وما ذكر بعيد ولان الكلام في كونه مشتركا الان وما ذكر لا ينافيه ولنذكر هنا بحثا شريفا من مباحث المشترك

افادة العلامة كمال الدين ابن الهمام رحمه الله وبيان المشترك اما ان يعري عن القرينة
المعينة للمراد كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فهو مجمل او لا يعري
والقرينة اما ان توجب اعتبار الكل او الغا الكل او الغا البعض او اعتبار البعض ففي الاول قال
الرازي ينبغي المشترك محمولا كما كان ورده كمال الدين رحمه الله بانه انما كان مجملا من حيث انه
لا يدري المراد من مفهوماته فاذا اعينت القرينة ان المراد جميع مفهوماته فلا احتمال اذن
قال وقد بينا في مقدمة شرح النهج جواز استعمال المشترك في معانيه كلفظ الحمد فانه مشترك بين
الشكر وهو الاعتراف بالنعمة وبين الثناء المطلق ابتداء وكلاهما مرادان هنا بقرينة كون
اللفظ في معرض التمجيد المطلق ويشكل بان الدليل مانع من استعمال المشترك في جميع معانيه
فالقرينة لا ترفعه وبان القرينة ليس للمجموع بل للكل واحد وبينهما فرق وما ذكر من الحمد
يمكن كونه متواطئا والقدر المشترك هو الثناء المطلق وان كانت القرينة ملغية للكل فان كان
البعض فالمجاز حمل عليه مثاله قول ابن الحميري في الميل وما ناكح احسن ستا وجهه
وليس عليه في النكاح سبيل فانه لم يرد حقيقة النكاح من عقد او وطي لكن لما اشبه حول
الميل في ذوات الطرق عليه لفظه مجازا ويشكل المثال بان النكاح الالتقاء فهو صادق حقيقة
على الميل وقرينته المعينة تفهم من الاتيان والتواطي او ليعين المجاز والاشتراك وان كان
فالمجاز فان تساوت حمل على مجاز الحقيقة الاصلي مثاله قوله عليه السلام اني لاجد
نفس الرحمن من قبل اليمن فان النفس مشترك بين الهواء المردود من قبل الطبيعة الجاري
في مجاري بدن الحيوان وبين حصول الصبح وارتفاع النهار يقال تنفس الصبح وتنفس النهار
ولا يراد هذه المفهومات هنا فعدل الى المجاز فيمكن التجوز عن المعنى الاول في نصرة النبي
عليه السلام في جانب هذه القبيلة المذكورة والعلاقة ان نصرتهم له استلزمت ترويح
قلبه من كرب العدو والخوف كما ان نفس الحيوان مستلزم لترويح قلبه عن البخار المؤدي
جنسا الى الهلاك ويمكن التجوز عن المعنى الثاني وعلاقته ان اشراق قلبه صلى الله عليه وسلم
شرف الظفر والنصر من هذه القبيلة شبه ضيا الفجر وطلوعه مجازا عنه لكن استعمال
النفس للحيوان فاستعماله في المجاز عنه اولى وان تفاوتت المجازات فالراجح اما مجاز الاصل
فيحمل كقوله عليه السلام الانصار كرشي وعيبتي فان الكرشي مشترك بين ما يحوي
غذا الحيوان كالمعدة للانسان وبين عيال الرجل من صغار اولاده وكلاهما غير مرادين ههنا

ههنا فيعدل الى المجاز فيحمل كونه عن الاول وعلاقته انه عليه السلام يفزع الى الانصار
في وقت الحرب وهجوم العدو كما يفزع المجتر من الحيوان الى قوته وقت الاحراز ويحمل
عن الثاني وعلاقته ان الانصار محتاجون اليه معتمدون في اسباب جهم الدينية والدنياوية
عليه كما يعتمد صغار الاولاد على والدهم لكن الكرشي في المعنى الاول اظهر ولذلك المجاز عنه
فتعين ان المراد مجاز وان كان مجاز الاخفى وقع التعارض بينه وبين المجاز الاجلى لاختصاص
منهما بجهة من الترجيح كقوله عليه السلام يا ابو بكر الله وروحه فان لفظ الروح مقول على جبريل
وعلى روح الحيوان بالاشتراك وهما غير مرادين فيحمل على المجاز فيحتمل ان يكون المراد هنا
بالروح القران كثر ولجبريل بدا اطلاقا لاسم السبب على المسبب ويحتمل ارادة معاني
الذكر ووجهه ان معاني الذكر للذكر كالارواح للاجساد في كونها سبب الحيوة الا ان استعماله
ههنا مجازا في القران اكثر واظهر واستعماله حقيقة في روح الحيوان اظهر فتعارضا فيصار
الى الترجيح وان تساوت الحقائق فاما ان يتفاوت المجاز فيحمل على الراجح منها كقوله تعالى
ولتصنع على عيني فلفظ العين مشترك لمعان منها الباصرة والحارس والمتجسس للاخبار
ولا شيء من هذه المعاني بمراد ههنا فيعدل الى المجاز وهو عين الباصرة العلم وعن الحارس
والجاسوس الحفظ وحراسته اطلاقا في الموضعين لاسم السبب على المسبب فيمكن انك تصنع
وتربي بعلمي وان يريد بحفظي وحراستي والمشترك متساو في مفهوماته واستعماله مجازي
العلم اكثر واشهر فكان اولى وان لم تتفاوت المجازات ولا الحقائق بقي اللفظ محملا كقول
المتنبي ذات وجه من اسوى بليل عوادلى فقلن شمسا وما طلع الفجر فان لفظ الشمس مشترك
بين جرمها وشعاعها الخارج عنها وليسا مرادين لتحمل على المجاز فيحتمل ارادة وجه الحسن من
حيث استدارته واشراقه فيكون مجازا عن جرم الشمس لانه لا يهلك ويحتمل ارادة الاشراق
والضياء الحاصلين عن الوجه ملاحظة للتشبيه بنور الشمس فقط والحقيقتان متساويتان
وكذلك مجازاهما فيصار الى الترجيح واما الوقت القرينة بعضه فان اخذ الباقي حمل عليه
مثاله قوله تعالى واصطنعتك لنفسي وقوله ولا اعلم ما في نفسك فان لفظ النفس مشترك بين
معان منها الروح ومنها البدن ومنها الشخص ومنها الذات والحقيقة ولا شيء من المفهومات
الثلثة الاول بمراد هنا لامتناعها على الله تعالى فتعين الاخر وهو الذات والحقيقة وان
كان اكثر من واحد فالاحتمال فيه مثاله قوله تعالى فان الله هو مولاه فان لفظ المولى

مشترك بمعان منها المعتق والامر والحليف والناصر والاولى بالتصرف والمعتق وقد دلت
القرينة على انتفاء المفهومات الثلثة الاول لامتناعها على الله تعالى فيتعين للنظر في الباقين
محملا واما المعينة للبعض فيحمل اللفظ على المعين سواء اشترك بين اثنين او اكثر فالمعنى قد
يكون واحدا كقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل والمراد العقد وقد
يكون اكثر من واحد وح اما ان يمكن الجمع بينهما فيجب على الجمع كقوله تعالى قد افلح من زكاها
فان التزكية صادقة على اخراج المال المعهود في عرف الشارع وعلى التنمية وعلى التطهير والمراد
المفهومات الاخيرات وبما تطهيرا النفس عن رذائل الاخلاق وتنقيتها بالعلوم والحكمة وظاهر الكلام
الجمع بينهما واما ان لا يمكن الجمع فيكون الموجود على التعاقب كل مفهوم بحسب وقته لقوله عليه
السلام صلوا كما رايتموني اصلي والمراد الصلوة المعهودة في الشرع لان كيفياتها متعلق الرؤية
بحسة البصر دون اللغوية لكن قول لفظ الصلوة على ذات الاركان وعادتها الصلوة الجنائز
قول بالاشتراك وظاهر انه لا يمكن الاتيان بها على وجه الجمع الفصل الرابع في
الحقيقة والمجاز وفيه مباحث الاول الحقيقة فعيلة من الحق وهو الثابت لانه مقابل الباطل
فان كانت للفاعل فهي الثابتة والا المثبتة والمجاز مفعل من الجواز وهما مجازان فان المراد من
الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقع التخاطب بها والمجاز اللفظ المستعمل في غير
ما وضع له لاجل مناسبته لما وضع له واقسام الحقيقة ثلثة لغوية وعرفية وشرعية ووجه
الاولى ظاهر فان هنا الفاظا وضعت لمعان واستعملت فيها وهو معنى الحقيقة وللعلماء
اصطلاحات لم توضع في اللغة لما اصطلحت فيه بحيث اذا اطلقت فهمت دون غيرها كالفاعل
عند النحويين والقياس عند الفقهاء ثم العرف قد يكون عاما كالدابة وخاصا كالفاعل
في الحقيقة والمجاز اما في اللفظ او في المعنى والبحث في المعنى اما عن الماهية او الاقسام او الاحكام
اما الاول فالحقيقة فعيلة فعيلة من الحق قال صاحب سيما الوصول اصلها لغة ما يجب
الحامات عند قال نحميي حقيقتنا وبعض القوم سقط بين بيننا والحق هو الثابت لانه يقال
في مقابلة الباطل وهو المعدوم وفعيل قد يجي بمعنى الفاعل كعليم وبمعنى المفعول كقتيل
وجريح وان كانت الحقيقة من الاول فهي الثابتة وان كانت من الثاني فهي المثبتة والتاء
في فعيلة لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة فلا يقال شاة اكلية ولا شاة
نطيحة للجمع بين اسمين فهو كشاة شاة واما المجاز فهو مفعل من الجواز الذي هو التعدي

التعدي من قولهم جزت المكان او من الجواز الذي هو الامكان وهو راجع الى الاول لانه يعبد التردد
بين الوجود والعدم فكانه ينتقل من الوجود الى العدم او بالعكس واللفظ المستعمل في غير موضوعه
انتقل من ذلك الموضوع الى غيره فكانه جاز موضعه واما البحث عن الحقيقة فقد عرف الحقيقة
بما ذكر فاللفظ كالجنس والمستعمل يخرج المهمل والموضوع لمعنى لم يستعمل فيه ولا في غيره وفيما
وضع له يخرج المجاز وفي اللغة المتخاطب بها يخرج المجاز العرفي والمجاز الشرعي اذا كانا موضوعين
لمعنا في اللغة قيل وينبغي ان يقال من حيث هو كذلك لان اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازا
بالنسبة الى معنيين والى واحد بالنظر الى وصفين فلولا الحيثية لم يتميز الحقيقة من المجاز وينبغي
ان يراد في حد المجاز في اصطلاح التخاطب ومن حيث هو كذلك لما ذكر وهذان التعريفان يتناولان
الحقائق الثلث والمجازات الثلث واورد على تعريف المجاز تقدم انعكاسه فان المستعار مجازا
ولم يستعمل في غير ما وضع له اذا لم يقدر صورة الاسد في الرجل الشجاع لم يحصل المبالغة كما
لو كان علما له واذا قدر المفهوم الموضوع له فيه كان استعمالا فيما وضع له واجيب بانه يكفي في المبالغة
تقدير الشجاع الاسدية له ولا يلزم بتقدير الصورة الاسدية ليكون استعمالا للفظ فيما وضع له ويعرف
منها خلو اللفظ عنها مع وضعه لمعنى بتقدير لا يستعمل فيه ولا في غيره وقال ابو الحسين جمع الحقائق
الثلث في حد واحد فالاولى اللغوية ما افيد به ما وضع له في اصل اللغة وكذا الباقيتان من ذكر
العرف في حد العرفية والشرع في حد الشرعية والاولى ايضا ان يعرف الحقيقة المفردة بانها ما افيد بها
ما سوى ما لا سبق الى الفهم العارف بالاصطلاح عند سماعها والحقيقة المشتركة بانها ما افيد بها معنى يساوي
غيره في السبق الى الفهم عند سماع المصطلح ويدخل فيه الثلث والمجاز ما افيد به معنى مصطلح عليه
ولا يسبق هذا الموضع غيره ثم الحقيقة والمجاز مجاز ينظر الى اللغة لان الحقيقة الثانية ثم نقلت الى
العقد المطابق لانه اولى بالوجود من غيره ثم نقلت الى القول المطابق ثم نقلت الى ما ذكر لانه تحقق لذلك
الموضع فهو مجاز في المرتبة الثالثة واما المجاز فمن وجهين ا ان الجواز الذي هو حقيقة في التعدي
والعبور لا يحصل في اللفظ الا على النسبة للاجسام المنتقلة ب منعل وهو حقيقة اما في المصدر
او للموضوع واما الفاعل فليس حقيقة فيه فاطلاقه على اللفظ المنتقل عن موضوعه الى غيره
مجاز وان اخذ من الجواز الذي هو الامكان كان حقيقة لان الامكان يحصل في الاعراض فاللفظ
يوضع لذلك للجواز لانه موضوع اي محل الجواز استعماله في غير معناه الا انه قد ذكر رجوع الجواز
بمعنى الامكان الى العبور والتعدي قيل وانما اخر الحقيقة والمجاز عن الاشتراك لانهما متوقفان

على الاستعمال وهو لا يتوقف على الوضع ويشكل بان المشترك حقيقة في معنييه ولا بد من الاستعمال

قوله واقسام الحقيقة ستة للاقسام ولا شك في وجود اللغوية والعرفية اما اللغوية فلانا نسمع

الفاظاً نعلم وضعها لمعان وهي مستعملة فيه في معان وهي معنى الحقيقة واستدل الجمهور بان

هنا الفاظاً استعملت في معان فان كان بالوضع فهي حقيقة وان كانت فهي فرع الحقيقة ورده الرازي

بتوقف المجاز على الوضع لا على الاستعمال والحقيقة يتوقف عليهما واما العرفية وهي استعمال اللفظ

في غير موضوعه اللغوي مع اغلبية الاستعمال في العرف اما العام وهو الذي لا يختص بقوم واهل صناعة

فلعلمنا بوضع الفاظ في اللغة لمعان ثم استعملت في غيرها وغلبت واشتهرت عند العرف بحيث اذا اطلقت

تلك الالفاظ فهمت المعاني العرفية لا اللغوية وهو معنى الحقيقة العرفية والعرفية في العام منحصرة في

امرين الاشتهار المجاز بحيث يهجر ويستغرب معه وجوه المجازات كثيرة كحذف المضاف ومثل حرمت عليكم

الميتة والمعلوم ها تعلق التحريم باكلها لا بعينها والتسمية بالمجاور ويعالة به يعلق كالغايط في تخصيص

الاسم ببعض افراد مسماه اللغوي كالدابة والقارورة والخابية الموضوعة لكل ذات وما يقر فيه ونحي

ثم نقلت الى الفرس والانبيق وعلامات الحقيقة موجودة في هذه الالفاظ واما الخاص فهو ما للعلماء من

الاصطلاحات كالقياس والاستصحاب والفاعل والجوهر والعرض والدور والتسلسل والموضوع والمحمول

فانه يعلم انتفاء وضع هذه لغة فيما استعملت فيه ويفهم معانيها الموضوعة له الاعند الاطلاق ومراده

بالاصطلاحات المصطلحات مسمي للشي باسم متعلقه واعلم ان وقوع هذه الحقايق يعلم منه امكانها وتخرج

على الامكان بما سبق من اندخت عموم الوضع وربما يحتاج الى التعبير عن الخالي عن الوضع البحث

الثاني في الحقيقة الشرعية ونعني به اللفظ الذي نقله الشارع من موضوعه اللغوي الى معنى اخر

بحيث اذا اطلقه فهم من يتكلم على اصطلاحه المعنى المنقول اليه كالصلوة الموضوعة للدعاء ونقله

الشارع الى الافعال المخصوصة والزكوة الموضوعة في اللغة للنمو وفي الشرع القدر المخرج من المال

والحج الموضوع في اللغة للقصد ونقله الشارع الى المناسك المؤداة في المشاعر وقد طال التشاجر

بين الاصوليين في اثباتها ونفيها ونحن قد استقصينا الكلام في ذلك في نهاية الوصول ونقول هنا

ان قصد النافي عدم ارادة هذه المعاني شرعاً او ثبوت ارادتها لغة فهو مكابر وان قصد انها

مجازات لغوية فهو حق لكنها حقايق شرعية لوجود الخواص الحقيقة فيها وانما جعلناها

مجازات لان التقدير ان العرب لم يضعها لهذه المعاني وانما قلنا انها لغوية لانها لو لم تكن

عرفية لخرج القرآن عن كونه عربياً والتالي باطل بقوله بلسان عربي ولقوله انا انزلناه

انزلناه قرآنا عربيا انما افرد لهذا القسم بحثاً لكثرة التشاجر فيه دون الاوليين والبحث

هنا اما في التعريف او في الامكان او في الوقوع اما التعريف فما ذكر من تعريف مطلق الحقيقة يكفي اذا

ضم اليه في اصطلاح الشرع وعرفها هنا بما ذكر وهو غير مناسب لما لم يضع اللغويون لمعنى ثم وضع

الشارع بمعنى الآن الا ان هذا القسم ليس محل التشاجر النزاع فلذلك اخرجه وعرفها في النهاية

بما يشملها فقال هي اللفظ المستعمل شرعاً فيما وضعت له في ذلك الاصطلاح وضعاً اولاً وقال صاحب

المحصول انها اللفظ الذي استفيد من الشرع وضعية للمعنى سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند

اهل اللغة او معلومين لكنهم لم يضعوا ذلك اللفظ لذلك المعنى او كان احدهما معلوماً والاخر مجهولاً واما

الامكان فلا شك واما الوقوع فمنعه القاضي ابو بكر مطلقاً فزعم بقاء الالفاظ اللغوية على حالها واثبته

المعتزلة والخوارج والفقهاء مطلقاً فزعموا ان الشارع وضع الالفاظ اللغوية لمعانيها من غير ملاحظة

المعنى اللغوي ثم قسموا الاسماء الشرعية الى جارية على الافعال كالصلوة والحج وعلى الفاعلين كالمؤمن

والفاسق وسموا الاخر بالدينية فرقا بينه وبين الاول ويشملها العرف الشرعي ولنقدم امام الاستدلال

مقدمة هي انا لا نشك في وجود هذه الافعال اعني الصلوة ونحوها وان الشارع ارادتها امور الا

مناسبة بمراد اللغويين لكن بما استعمل مراد الشارع على معان اللغويين احتمل ان الشارع انما اطلقها

اشتمالها عليه فيكون مجازات من باب اطلاق اسم الجزء على الكل وان يكون اطلاقه ايابها على المعاني

اللغوية الموجودة في المعاني الشرعية فيكون حقايقاً لغوية لما كانت قبل الاستعمال وان يكون

وضع تلك الالفاظ لتلك المعاني التي وضعها لها من غير التفات الى المعاني اللغوية اصلا فيكون

حينئذ وضعا مبتدأ فنقول اذا وجدنا في الالفاظ الشرعية استعمال القوانين اللغوية وجب

اعتبار احد الاحتمالين الاولين ليجري العرف الشرعي على القانون اللغوي اما حقيقة او مجازاً

وان لم يوجب امكن تحقق الاحتمال الثالث ايضا لكن لما دل الدليل على ان القرآن عربي

وهو مشتمل عليها انتفى الثالث وتعين احد الاولين فالاولى انها حقايق شرعية مجازات لغوية

اما الاول فلان المتكلم على الاصطلاح الشرعي اذا اطلق هذه الالفاظ فهم السامع بالاصطلاح

المعاني التي وضعها الشارع دون المعاني اللغوية ولما انها مجازات لغوية فلانها لو لم تكن عربية

اصلاً لانها ليست حقايق لغوية على ما تقدم من كونها غير موضوعة لهذه المعاني لغة فلو لم يكن

مجازات لغوية لم يكن لغوية اصلا فلا تكون عربية والتالي باطل والا لم يكن القرآن عربياً

لاشتماله عليها وليس المراد منها موضوعاتها اللغوية خاصة وفاقا فاذا لم تكن هذه الالفاظ

عربية لم تكن هذه الالفاظ المشتمل عليها عربيا واما بيان بطلان عدم عربية القرآن فلانه
ولقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وهذا لا يبتني على تقدير كون اللغات توقيفية
لان المراد بالعربية على ذلك الالفاظ التي وقف الله تعالى العرب على انها موضوعة للمعاني المخصوصة
بحيث يتجاوزون بها وهذا المعنى بعينه موجود في الالفاظ الشرعية فهي عربية وان لم يلاحظ
مسمياتها المعهودة اولا ويقال للقاضي الباقي للحقائق الشرعية ان عنيت بذلك ان الشارع لم يرد
هذه المعاني التي ادعيناها وضع لها هذه الالفاظ فهو مكابر وان عنيت انه ارادها لكن العرب
ارادوها بهذه الالفاظ فهو ايضا مكابر لعدم معرفتهم هذه المعاني فكيف يضع لها الفاظا وان عنيت
انها مجازات لغوية فهو حق الا انها مع ذلك حقائق شرعية لحصول علامات الحقيقة فيها اعترض
على دليل المصنف بانه فاسد الوضع لانه يدل على استعمال هذه الالفاظ فيما كانت العرب يستعملها
فيه وليس ذلك اتفاقا فما يدل عليه لا يقولون به وما يقولون به لا يدل عليه سلمنا لكن نمنع عدم
عربيتها اذا لم تكن حقائق لغوية ومجازات لغوية فانه يكفي في عربيتها استعمالها في اللغة العربية سلمنا
لكنها قليلة جدا في القرآن فلا يقدح في عربيته كالثور الاسود اذا كان فيه شعرات بيض والقصيدة
الفارسية المشتملة على الالفاظ اليسيرة العربية سلمنا لكن نمنع استحالة كون مجموع القرآن ليس
بعربي والايات لا تدل على انه بكليته عربي لان لفظ القرآن يقال على الكل والبعض لحنث الحالف
عدم قراءته بقراءة بعضه سلمنا دلالة الايات على انه عربي لكن معنى ما ابنا فيه فان اوايل السور
مثل يس وحم ليست عربية وكذا المشكاة حبشية والاستبرق والسجيل فارسيان والقسطاس
رومية سلمنا لكن بينا ما يدل على مذهب المعتزلة الخالف من جهة الاجمال والتفصيل اما
الاولى فلانه قد ثبت ان الشارع قد اتى بمعان لم تضع لها اهل اللغة الفاظا لعدم وقوعهم
عليها ونحتاج الى تعريفها المكلف فلا بد من وضع الفاظ لها كالمولد الحادث والاداة الحادثة
واما التفصيل فنقول الايمان لغة التصديق وفي الشرع فعل الواجبات لان فعل الواجبات
الدين والدين الاسلام والاسلام الايمان ينتج فعل الواجبات الايمان اما ان فعل الواجبات
الدين فلقوله تعالى ذلك الدين القيم وهو كناية عن جميع ما تقدم واما الثانية فلقوله تعالى
ان الدين عند الله الاسلام واما الثالثة فلانه لو غير الايمان لما كان الايمان مقبولا من
متبعه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولانه لو كان الايمان التصديق
لم يوصف به حال عدمه كالنائم ولانه لو كان التصديق كان مصدق الجبت والطاغوت

والطاغوت مؤمنا واما الصلوة فهي في اصل اللغة اما المتابعة كما يقال للطاير الذي يتبع السابق
مصليا واما الدعاء لقوله وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم واما العظم كما قيل ان الصلوة انما سميت
صلوة لان المصلين يقفون صفوفا محاذي كل منهم براسه صلى الاخر وهو عظم الورك والابراء
بها هذه المعاني شرعا لعدم خطورها بالبال عند الاطلاق ولانه لو اريد الاول والثالث لم يصدق
على المنفرد المصلي لعدم المتابعة في حقه وان اريد الثاني لصح ان يقال لمن انتقل عن الدعاء انه
فارق صلوته وليس كذلك ولم يسم الاخرس بالمصلي واما الزكوة فلوضعها للنمو وشرعا بعض المال
على وجه مخصوص والصوم لغة الامساك المطلق وشرعا الامساك عن اشياء مخصوصة والجواب
يمنع فساد وضع الدليل قوله نص استعمالها فيما استعملها فيه العرب قلنا على سبيل المجاز و
الحقيقة لان فانهم كانوا يتكلمون بالحقيقة والمجاز ومن المجازات تسميتهم الكل باسم جزئه كتسميته
الزنجي بالاسود والدعاء احد اجزاء الصلوة الشرعية بل هو الجزء المقصود بدليل اقم الصلوة لذكري
وليس من شرط المجاز تصريح اهل اللغة بجوازه على انهم صرحوا بان تسمية الكل باسم جزئه جايز
ولا يكفي الاستعمال في عربية اللفظ ما لم يستعمل في معناها المخصوص فان عربيتها ليس بها لذاتها
بل من حيث دلالتها على معناها فاذا لم تكن الدلالة عربية لم يكن اللفظ عربيا وقلتها لا يمنع من
عربيته جميع القرآن والصدق على الثور والقصيدة مجاز وانعقاد الاجماع على ان القرآن
واحد يمنع من تسمية بعضه قرآنا وما ذكر من صدقه على بعضه معارض بما يقال في كل
سورة وكل آية انما بعض القرآن والشي لا يكون بعض نفسه ويشكل بان لفظ القرآن ان كان
اشتراكا بين البعض والكل لا يكون بعضا من نفسه بل بعضا من شي مسمى باسمه وليس بمحال واوايل
السور عربية وهي اسماؤها وان كان من ليس موضوعه لمسماها لغة وكذا كل حرف فهو باقي الالفاظ مما
اتفق فيه اللغات كالتنور والصابون قوله انها كالمولد الحادث قلنا يكفي فيها المجاز وهو تخصيص
الالفاظ اللغوية ببعض جزئياتها فان الايمان والصلوة ونحوها كانت موضوعة للتصديق
المطلق ثم خصصت بتصديق   والتخصيص لا بد فيه من قيد زايد على الاصل
فاطلاق اسم المطلق على المقيد من باب اطلاق الجزء على الكل واما الزكوة فهي من باب نقل
السبب الى المسبب فان ذلك البعض سبب في الزيادة لقوله ويربي الصدقات ولا نم ان ذلك
يعود الى جميع ما تقدم لان ذلك لفظ مفرد فلا يعود الى الامور الكثيرة ولانه مذكر واقامة
الصلوة مونثة ولا بد من اضمار الذي ذكرتم به دين القيامة وليس اضماركم باولى من

اضمار فاد لک الاخلاص او ذلک الدین ویکون قوله مخلصین دالا علی الاخلاص واذا
تعارضا لاحتمالان وجب الترجیح وهو معنی لادا اضمارهم الی تغییر اللفظ المخالف للاصل
بخلاف اضمارنا قیل یجوز عود ذلک الی المجموع من حیث هو مجموع وهو واحد منکر فلا حاجة
الی الاضمار قوله لو کان الایمان التصدیق لما وصف به النایم قلنا وکذا لو کان فعل الطاعات
ولیس مصدق الجبت والطاغوت مومنا لانه لیس مطلق التصدیق بل تصدیق احتج بان الشارع
لو نقلها من معانیها اللغویة لوجب تعریفها المکلف ذلک لیتمکنوا من امتثال اوامره ولو عرفه فهم
لنقل ولم ینقل لتواتر قطعا والاحاد لیس حجة فی الشرعیات سلمنا لکن القراین یکفی فی فهم الوضع
وهی حاصلة بالتکریر مرة بعد اخری فلا یجب اتفاقهم علی الوضع لمعبرها **البحث الثالث**
النقل علی خلاف الاصل عملا بالاستصحاب ولان الفهم انما یتم مع عدمه ولتوقفه علی الوضع
الاصلی ونسخه وثبوت الوضع الثانی فیکون مرجوحا بالنسبة الی ما یتوقف علی الاول
واعلم ان من جملة المنقولات صیغ العقود فان الشارع نقلها من الاخبار الی الانشاء ولما
لزم الکذب او مسبوقیة کل صیغة باخری ویتسلسل هذا ن فرعان علی النقل ا انه
خلاف الاصل یعنی ان عدمه اغلب علی الظن من وجوده لان نعرف ان اللفظ موضوع لمعنی
فی وقت ما غیر منقول عنه بعد ظن وجوده فیما بعد عملا بالاستصحاب ویجی حجته ولان
النقل لو ساوی عدمه او رجح لما حصل التفاهم قبل السوال عن النقل لتردد الذهن بین
النقل وعدمه فلا یتبادر الی المعنی الموضوع فی اللغة ویرد الی تبادر المعنی الی الذهن یدل
علی عدم اعتقاد السامع نقله لا لنقل اعتقاد عدم النقل علی ما تقدم ان دلالة مبادرة المعنی
الی الذهن علی عدم اعتقاد السامع النقل لا علی اعتقاد عدم النقل الذی هو مدعاکم
والترجیح لفهم المعنی الاصلی دون غیره علی السامع بوضع اللفظ له وعدم علمه بوضع
لغیره ولتوقف النقل علی الوضع الاول ونسخه والوضع الظاهری وعدمه لا یتوقف الا علی
الاول فکان ارجح ب ان صیغ العقود کبعت وتزوجت منقولات شرعیة لانها موضوعة
لغة للاخبار ثم نقلها الی الانشاء لانه لولا النقل لکان اذا قال بعت اما ان لا یکون قبل
هذه الصیغة اخری فیلزم الکذب لعدم تحقق البیع بدون صیغته واما ان یکون فیتسلسل
ولو کان کذا لم یترتب علیه حکم شرعی والمراد بالاخبار الحکم بثبوت امر آخر لانها لو
کانت کذلک لکانت اما اخبارا عن الماضی او الحال او الاستقبال ومن الاولین

الاولین یلزم الکذب ومن الثالث یلزم عدم الوقوع لانه لیس طالق الدالة علی الاستقبال
بابلغ من ستصیرین طالقا الذی لا یقع به قال فی النهایة یشکل بنحو دلالة طلقت وانت طالق
علی ستصیرین مجازا ان یترتب الشارع وقوعه علی الاخبار عن الاستقبال بصیغة اقوی
ولان هذه الصیغ ان کانت کاذبة لم یقیدها وان کانت صادقة یتوقف وقوع الطلاق علیها
دار لتوقف صدق الخبر علی ثبوت مخبره فلو انعکس دار وان لم یتوقف الطلاق علی الصیغة
فلا بد من سبب یقع به سواء وجدت الصیغة او لا وینبغی عند انتفایه کذلک وهو باطل اجماعا
ولست شرطا فی وقوع الطلاق غیر سنة وا لا لنفتر متضرر مع تقدم الشرط لکن الخبر الصادق
یتقدم مخبره علیه فیدور قال فی النهایة الدور یلزم لو توقف ثبوت الخبر علی صدق الخبر
ولیس کذا بل علی ماهیته ولانه عدم الاعتداد بالکذب کالظهار والقبح لا ینهض الاشاعرة ونحوه
عند المعتزلة اذا اشتمل علی مصلحة قال شیخنا یشکل بالاجماع علی اباحة بین العقود مع کالجماع
علی تحریم الکذب وقبحه عند الاشاعرة سمعی وعند المعتزلة یحسن الکذب اذا انحصر الطریق
فیه مع اشتماله علی مصلحة عظیمة وهنا یمکن وجود اسباب غیرها من الشارع یعلق الوقوع علیها
البحث الرابع فی الفرق بین الحقیقة والمجاز وهو من وجوه ا ان ینص اهل اللغة علیه ب وجوه
الخواص د سبق المعنی الی الفهم دلیل الحقیقة وعکسه المجاز ه تجرده عن القرینة من خواص
الحقیقة وتوقفه علیها دلیل المجاز و تعلیق الکلمة بما یستحیل تعلیقها به لغة دلیل المجاز
مثل واسال القریة ز الاطراد دلیل الحقیقة فان العالم لما صدق علی ذی علم حقیقة صدق
علی کل ذی علم بخلاف اسال القریة لامتناع اسال الجدار ویضعف بان عدم الاطراد
قد یکون للمانع الشرعی مثل الفاضل والسخی واللغوی کمنع اللابق فی غیر الفرس ا
لیس المراد بالفرق بینهما الفرق بین ماهیتها فان ذلک من حدها بل الخواص التی بها یعلم
کون اللفظ حقیقة او مجازا وقد ذکر من وقوعها نص ومنها لفظ والا ولا منها مشترک
بینهما والبواقی تختص بالنص للغویون وله ثلث عبادات ان یقولوا هذا اللفظ حقیقة
فی المعنی المخصوص وهذا مجاز وان نذکر واحد بهما بان یقولون هذا اللفظ موضوع
لهذا المعنی الی آخر الحد وغیر موضوع وان یذکروا احوالهما کان یقول هذا یجوز سلبه
وهذا لا یجوز وهذا هو النص وما بقی فنظر ب وجود الخواص کما اذا وجدنا امتناع
السلب فی لفظ وامکانه حکمنا علی الاول بالحقیقة وکما یلزم تقییده کجناح الذل ونار

الحرب وكذا توقفه على المسمى الاخر مثل ومكروا ومكر الله ج سبق فهم المعنى الى العالم باللغة
مجردا عن قرينة مخصصة دليل الحقيقة لانه لو لم يكن موضوعا لكان سبقه ترجيحا
بلا مرجح وعومه دليل المجاز وبعض بالمشترك فانه لا يسبق فهم معنييه مع انه حقيقة فيهما
ويشكل بان المشترك يتناول واحدا من معانيه بطريق الحقيقة على البدل فهو حقيقة في
الواحد على البدل او في الواحد عينا والذي هو حقيقة فيه متبادر الى الفهم عند الاطلاق
والذي يتبادر الى الفهم وهو الواحد المعين غير حقيقة فيه واما المراد بالعكس في قوله وعكسه
المقابل وهو عدم السبق الى الفهم واطلاق العكس عليه مجاز كتشاركهما في الاضافة اذ لا يعقل
العكس والتقابل الا مضافين د استعمال اللغويين في اللفظ مجردا عن القراين المعينة للمراد
قاصدين افهام سامع معناه المقتبس ولو عبروا بذلك اللفظ من غير ذلك المعنى او بالعكس اضافوا
اليه من قرينة فانه يعلم منه كون اللفظ حقيقة في ذلك المعنى اذ لولا علمهم باستحقاق ذلك
المعنى لما جردوه عن القرينة ويتوقف فهم المعنى من اللفظ على قرينة دليل المجاز وبعض
بالمشترك فان دلالته على معناه المعين يتوقف على قرينة والجواب المحتاج الى قرينة يعني
احدهما لا بعينه الذي هو مدلول المشترك كما هو ه تعليق الكلمة بما يمتنع تعلقها
عليه لغة كواسأل القرية التي هي الاسم لمجمع الناس حقيقة فيعلم ان المراد ساكنوها
تسمية للمظروف باسم الظرف وانما استند الامتناع الى اللغة وان كان قد يحتمل اسنادها
الى العقل لتبعية لاستحالة دلالة اللفظ على المعنى المخصوص وهي مستندة الى الوضع اهل
اللغة فلو وضعوا لفظ القرية لما يصلح تعليق السوال به لم يتحقق الامتناع قيل لا نسلم تعين
المجاز ههنا لاحتمال الاشتراك اللفظ بين المساكن واهلها فان تعذر حمله على احدهما تعين
حمله على الآخر ولا يلزم المجاز واجيب بترجيح المجاز على الاشتراك لما ياتي ولا وان
هذا السوال يرد على المثال لا على الخاصة لان المدعي استلزام تعيين المجاز هو التعليق بما
يستحيل تعلقها به وعلى تقدير اشتراك لفظ القرية بين المسميين لا يتحقق ذلك قايل
تعليق الكلمة بما يمتنع تعلقها به يرجح على حقيقة وتارة بالعكس وتارة يمكن الامران فلا يتعين
العدول عن ظاهر احدهما دون الآخر الا لراجح وتارة يكون للتجوز فيهما فالاول لقوله تعالى
جدارا يريد ان ينقض فقد علق الارادة بالجدار وهو محال والتجوز هنا انما هو في لفظ الارادة
المتعلقة والمراد منه الميل الحاصل في الجدار الموجب لسقوطه ولفظ الجدار جار على الحقيقة

للحقيقة والثاني مثل واسأل القرية فان لفظ السوال الذي هو المتعلق يستعمل ظاهره في المتعلق
الذي هو القرية والمراد اهلها والثالث مثل رايت اسدا اسجدا ويتكلم فانه يمكن ان يراد بالاسد
الشجاع والسجود حار على ظاهره فالتجوز في المتعلق ويحتمل ان يراد بالاسد السبع وبالسجود وضع الجبهة
فالتجوز في المتعلق فلا يصار الى احدهما الا لمرجح وكذا اذا قلنا يتكلم فانه يحتمل ان يراد بالاسد الرجل
وبالكلام حقيقته وهو الاول ويحتمل ان يراد به السبع والكلام و وما ذكره الغزالي من ان الاطراد
دليل الحقيقة فانه لما صدق العالم على ذي علم صدق على كل ذي علم انه عالم وعدم دليل المجاز اذ لا
يلزم من صحة اسأل القرية اسأل الجدار ورد بان عدم الاطراد اعم من المجاز والعام لا يدل على الخاص
لانه قد يكون المانع شرعيا كالفاضل والسخي الموضوعين لكل ذي فضل وسخاء ما صلا ان الله تعالى مع
عدم صدقهما عليه للمانع الشرعي او لغويا كالابلق عبارة عن كل جسم ذي لونين اسود وبياض الا
ان اهل اللغة خصوا ذلك بالفرس لا يقال الابلق موضوع لما اجتمع الامران مع القرينة فحيث انه لو
جاز المجاز في كل مجاز عدم الاطراد بلا العلة وسنذكره على ان عدم الاطراد دليل المجاز لا على ان الاطراد
دليل الحقيقة لانه لا يلزم من كونه دليلا عليها كون عدمه دليلا على عدمها لجواز كون المدلول
اعم من دليله وصاحب الاحكام ومن تبعه احترز بالاضافة مع عدم ورود المنع الشرعي واللغوي
الى قوله الاطراد دليل الحقيقة قال البحث الخامس في اقسام المجاز وهو من وجوه الاول اما ان
يقع في المفردات كالاسد او في المركبات كطلعت الشمس وهو عقلي وفيهما مثل احياني كحالي بطلعتك
الثاني المجاز قد تكون بالزيادة او النقصان او النقل الثالث اطلاق السبب على المسبب وبالعكس وتسمية
الشيء بشبيهه وهو المستعار وبضده وبجزئه وبالعكس وبما يول اليه وبما كان عليه وبالمجاور والحال
جزئياته وبالمتعلق اقول المجاز ينقسم باعتبار التجوز وباعتبار ما يقع به التجوز اما الحل فهو اما
مفرد او مركب او بهما والمجاز يقع فيهما كالاسد على الشجاع والحمار على البليد في المفرد وطلعت الشمس
في المركب وكذا واخرجت الارض اثقالها وقوله اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي
فان لفظ الطلوع والشمس والاخراج الى الارض والشيب والفناء الى كر الغداة ومر العشي لا استنادها
في الحقيقة الى الله تعالى وهذا المجاز عقلي لا وضعي اذ استناد الاثر الى موثر حكم عقلي ثابت في
نفس الامر لا يتغير الاوضاع فيعدل عن ذلك المؤثر واسناده الى غيره نقل الحكم عقلي لا اللفظ
لغوي قيل اشاب وافنى في اللغة بان الشيب والفناء المسندين الى القادر واستعمالها في صدورهما
من الكر والمر استعمال في غير موضعهما فكانا مجازين لغويين لا عقليين واجيب بان الافعال

اسناده الى حي صحو وشيء ما عن فاعل مطلقا من غير دلالة على خصوصية ذلك الفاعل والا لكان
انشاء خبرا تاما فيدخله التصديق والتكذيب فاذا صدق ذلك الفعل الى غير القادر عليه لا يكون
التغيير في موضوعات الالفاظ بل في الاسناد واما وقوعه في المفرد والمركب فمثل احياني اكتحالي
بطلعتك لان المراد بالاحياء السرور ومن الاكتحال الرؤية ومن الطلعة الصورة فتكون مجازا في
الافراد واسند الاحياء الذي فعل الله الى رؤية وهو مجاز تركيبي والاول وضعي والثاني عقلي
واما ما به يقع التجوز فهو اما الزيادة وهو ان يضاف الى الكلمة ما لولاه لحرف حقيقتها مثل ليس كمثله
شيء فان الكاف لو لم توصف الى مثله لا ينتظم الكلام لان المقصود بيان وحدانيته تعالى ونفي مثله وذلك
حاصل على تقدير عدم الكاف وعلى تقدير ثبوتها وهي موضوعة للتشبيه يصير التقدير ليس مثل مثله
شيء ومقتضاه ثبوت مثل الله تعالى ونفي الله تعالى لكونه مثلا لمثله لو قدر وهو كفر واجيب بان
السالبة لا يشترط فيها وجود الموضوع وقيل لولا زيادة الكاف لكان التقدير ليس مثله مثل وهو مثل
كمثله وكان تناقضا فالاولى ان المثل في الاية يراد به الذات قال الله تعالى فان امنوا بمثل ما امنتم
به ويقال مثلك لا يفعل هذا ويراد به منه واما النقصان فلا يحدث من الكلمة ما لو اضيف اليها الحرف
على حقايقها مثل واسال القرية فانه لو اضيف اهل صارت حقيقة ومع هذا النقصان يحمل على
المجاز ولقوله عليه السلام ما انا من دد ولا دد مني اي ما انا من اهل الدد وهو اللعب واما النقل فان
ينقل اللفظ من موضعه الاصلي الى غيره لعلاقة بينهما كتسمية البليد حمارا والشجاع اسدا وقيل
جعل الزيادة والنقصان قسمي النقل منظور فيه لانهما لا يستلزمان النقل ولما كان مطلق العلاقة
غير كاف في التجوز والا لسمي الاب ابنا والجوهر عرضا والمادة صورة بل العلاقة التي اعتبر نوعها
اهل اللغة وهي باطلاق اسم السبب على مسببه بالفاعل لنزل ونزل السماء وبلوا ارحامكم ولو
بالسلام فان البل سبب ما على وصل في بعض الاجسام والقابل كسال الوادي والصورة كاطلاق
لفظ القدرة على اليد فان القدرة تشابه الصورة لليد من حيث ان الاثر المصادر عن اليد لا يكون
الا بتوسط صورتها ولان القدرة حالة فيها لحلول الصورة في المادة والمشهور في الاستعمال تسمية
الغاية بقولهم هذا الامر عسل والغاية كتسمية العنب خمرا والعقد نكاحا وان اجتمع في الغاية العلية
في الذهن والمعلولية في الخارج اجتمع لها علاقتا العلة والمعلول فالمجاز فيها اقوى ب تسمية
السبب باسم المسبب كتسمية المرض الشديد موتا وتسمية الخمر اثما وقريب من السبب والمسبب اطلاق
الملزوم على اللازم وعكسه فالاول كما يسنده لعمر كما قال لا يكف الابكرا الا فيما اوصي به والله ما

ما وصيت للحكم على ابو فلانة عن الولاية بوضع الخطام لان وضع الخطام ملزوم للولاية و ب
كما روي عن النبي عليه السلام اذا دخل العشر الاواخر شد المئزر وهو كناية عن الاعتزال عن النساء
وتقرب منها واطلاق المحل على الحال كتسمية الخبث غائطا والذكر الحسن لسانا كقوله تعالى واجعل
لي لسان صدق واطلاق الحال على المحل مثل واما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله اي في الجنة
لانها محل الرحمة ومن اطلاق اسم المسبب على السبب قول الشاعر قد علمت لم اجد معنى لتخالطي
بالعلوق طينا اي لتسعين معنى فتخالط طين الحوض محلو فيما فاقامة مقام المعنى الذي هو سببه و
ولقايل ان يرجعه الى تسمية الشي بما يؤل اليه او يرد وذلك اليه ج التسمية باسم الشبه كالشجاع اسدا
والبليد حمارا وتسمي المستعار ومنه خلفت عليكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي واطلاق المصدر
على الفاعل كقولهم فلان عدل وصوم وهو اولى من الحذف اي ذو عدل د تسميته بضده كجراسته
سيئه ومن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بجعل جزاء السيئة والعدوان سيئة وعدوانا وهو شبيه المستعار ه
تسميته باسم جزئيه كتسمية الزنجي اسود ولقوله عليه السلام لا سبق الا في نصل او خف او حافر
والمراد بالنصل النشاب وبالخف الابل والفيلة وبالحافر الفرس و عكسه كاطلاق لفظ القران
على ابعاضه وكقوله تعالى والشعراء يتبعهم الغاوون اي بعضهم وهو اولى من العكس لاستلزام الكل
الجزء بخلاف العكس وهما اشبه بان الاوليين ز تسميته بما يؤل اليه كتسمية العنب خمرا والسارب سكرانا
ولقوله عليه السلام تعالى ولا يلدوا الا فاجرا كفارا ح تسميته بما كان عليه كضارب لمن انقضى منه
الضرب عند من يشترط بقاء وجه الاشتقاق تسميته باسم مجاوره كتسمية المزادة راوية وباسم الجمل
الحامل هذا هو المشهور ذكره الجوهري وغيره وجعل الراوية اسما للنعل وللحمار ايضا وقال ابو
سليمان الخطابي البستي صاحب معالم السنن الراوية اسم للمزاد وسمي الحمل بها وهو عيب ي تسميته
باسم بالحد جزئيا تدكمية الاعتقاد علما والحيوان دابة يا تسمية المتعلق باسم المتعلق كتسمية المخلوق
خلقا والمعلوم علما قال البحث السادس لا يشترط في النقل الافتقار الى النظر في العلاقة ولان
اعارة اللفظ تابعة لاعارة المعنى ولا لم يحصل المبالغة وللعلم بان الحقايق الشرعية والعرفية لم يستعملها
اللغويون في معانيها مطلقا احتجوا بانه يخرج القران عن كونه عربيا وبامتناع نخلة لغير الانسان
داب للابن وبالعكس وشبكة للصيد والجواب ان تلك الالفاظ مجازات لغوية واستعمالها في معانيها
لاجل المناسبة مع اعطاء القانون والكلي في التجوز مطلقا وجود العلاقة وامتناع الاستعمال
فيما نقلتموه للنص على عدمه اقول ذهب كثير من الاصوليين الى اشتراط النقل في التجوز منهم

الرازي والاكثرون الي عدمه واختاره المصنف لنا لو كان شرطاً لكفي النقل النقل من دون نظر في
العلاقة كما يكفي في اطلاق اللفظ علي المعني الحقيقي ولان اعارة يتبع اعارة المعني واعارة المعني حاصلة
بمجرد قصد المبالغة فلا يتوقف علي النقل فلا يتوقف اعارة اللفظ التابع لها علي النقل اما الاول فانه
اذا قيل رايت اسداً وعني به الشجاع لم يحصل التعظيم بمجرد اعارة اللفظ دون معناه لانه لا يدل
علي تسميته باسد وهو لا يدل علي المبالغة اصلاً بل باعارة المعني حتي كانه يعرض اسداً وقد يبالغ في ذلك
بنفي الحقيقة اصلاً فيقال هذا ليس انساناً انما هو اسد كما قال تعالي ما هذا بشراً لان هذا الا ملك
كريم واما الثاني فلانه يصدق اللفظ علي معناه لا يحتاج الي النقل في بل صورة جزئية اورد عليه
في النهاية بحصول التعظيم باعارة شجاعة الاسد ولانه لو كان شرطاً لما وجد من دونه في الحقايق الشرعية
والعرفية فانها مجازات لغوية علي ما مر ويقطع بان اهل اللغة لم يستعملوها في المعاني الشرعية والعرفية
لا حقيقة ولا مجازاً ولانهم اصلي جواز استعمالها فيها لعدم نقلهم لمعانيها احتجوا باشتمال القران علي
ضرب المجازات فلولا نقلها عن اهل اللغة لما كانت عربية فلا يكون عربياً والتقريب ما تقدم ولانه لولا
التوقف علي النقل لجاز اي وجد العلاقة وهو باطل لامتناع اب لابن وبالعكس وشبكة الصيد
لوجود العلاقة وهي السببية والمسببية والمجاورة ولذلك تسمية عن الانسان معها النخلة والجواب
ان الالفاظ المستعمل عليها القران مجازات لغوية استعمل لمناسبتها المعاني اللغوية وان اهل اللغة
اعطوا القانون في التجوز مطلقاً من غير تقييد لوجود العلاقة فان ساعة الشارط علي انه يعني
الاشتراط بهذا القدر فهو وفاق والا فهو ممنوع وامتناع التجوز فيما ذكر للنص علي عدم جوازه
لا لعدم النص علي جوازه فعدمه مستند الي وجود المانع لا الي العدم المقتضي هذا ان ثبت المنع
والا اخترناه ثم اعلم ان العلاقة المسرعة للتجوز هي العلاقة التي اعتبر اهل اللغة نوعها لا
مطلق العلاقة لانهم لم يتفقوا عليها وانما وجد في كلامهم مجازات اما علاقات مخصوصة
فتوجد نوع تلك العلاقات قال البحث السابع الحقيقة لا يستلزم المجاز قطعاً والحق العكس
ايضاً فان المجاز يتوقف علي الوضع السابق اما علي الاستعمال فيه فلا وهو حال الوضع قبل الاستعمال
ليس حقيقة ولا مجازاً وفائدة المجاز اما عذوبة لفظه او لفوايد البديع او لطلب التعظيم او
التحقير او للمبالغة فان رايت اسداً ابلغ من رايت انساناً كالاسد او لتلطيف الكلام
لحصول شوق النفس الي طلب الكمال بعد العلم الاجمالي اقول اقول هنا مسايل ثلث ا لا تلازم بين
الحقيقة والمجاز اما وجود الحقيقة بدون المجاز فلان استعمال اللفظ في موضوعه لا يوجب

يوجب استعماله في غيره مما له علاقة به واما وجود المجاز بدون الحقيقة فلان الحقيقة هي اللفظ
المستعمل او استعمال اللفظ فقبل الاستعمال وبعد الوضع لا يكون حقيقة ويمكن ان يتجوز به في
معني آخر فيتحقق المجاز بدون الحقيقة قال الرازي لولا الاستعمال لعري الوضع عن الفايدة واجيب
بانه لا يلزم من الوضع الاستعمال في وقت معين فيجوز قبل مجيء ذلك الوقت سلمنا لكن نمنع عدم
الفايدة بل الفايدة التجوز به في غير ذلك المعني ح يجوز للخلو عنها في اللفظ قبل استعماله في شيء لعدم
صدق كل من تعريفي الحقيقة والمجاز عليه واليه اشار بقوله وهو حالة الوضع اي اللفظ حال الوضع
قال بعض الشراح والمراد بالوضع نقل اللفظ من معناه الحقيقي الي معناه المجازي وليس بجيد بل المراد
حالة وضعه للمعني الصالح الحقيقي اي حالة تخصيص اللفظ بمعني لا يسبقه تخصيص قالوا وقد
الاعلام كزيد وعمرو لان الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له اولاً آخر والمجاز في غير ما وضع
وهو يستلزم كون الاسم الحقيقي والمجازي في وضع اللغة موضوعاً لشيء قبل هذا الاستعمال وليس
اسماء الاعلام كذلك فان مستعملها يستعملها فيما وضع اهل اللغة له اولاً ولا في غيره لانها لم تكن من وضع
فلا تكون حقيقة ولا مجازاً هكذا ذكر الامدي والمصنف فيه بان اكثر الاعلام منقوله عن معان
وضعها لها اهل اللغة فزيد وعمرو موضوعان لغة فان زيداً مصدر زاد وعمرو مصدر عمر وكونها
مستعملة فيما وضعت له اهل اللغة ولا في غيرها محال لامتناع الواسطة والحق ان الاعلام بعد استعمالها
حقايق بالنظر الي وضعها الطاري واما بالنظر الي اللغة فليست حقايق ولا مجازات وان نقلت عن
معان وضعها بها اهل اللغة لان واضعها اعلاماً لم يضعها لتلك المعاني ولا معها حال الوضع وقبل
استعمالها ليست حقايقاً ولا مجازات فهي اي اعلام اعلام عليه مطلقاً ح في انما عند علي المجاز الحقيقة
اولي بالتكلم منها لاستغنايها عن قرينة ولكن يعدل عن الحقايق لفوايد يصغر عندها الاحتياج
الي ضم القرينة وتلك الفوايد قد يتعلق بجوهر اللفظ وقد يتعلق بقوله ص وقد يتعلق بمعناه
فالاول ان يكون الحقيقي ثقيلاً اما بمفردات حروفه او لسانه او تركيبه فالاول كالحسق والثاني
بقول الشاعر وقبر حرب بمكان قفر وليس قرب قبر حرب قبر ويقال انه لا يمكن احد انشاد هذا البيت
ثلث مرات بلا تلجلج او لا يتمكن احد من ذلك والمجازي سلسلاً عند فانفصل عنه اليه واما
الثاني فلصلاحية المجازي للشعر بقيام الوزن به او السجع وهو تكلف السجع من غير تادي الوزن
كقوله تعالي فيها سرر مرفوعة الايات ولقول بعضهم حتي عاد تعريضك تصريحاً وتمريضك
تصحيحاً ماخوذ من سجع الحمامة او القلب مثل قوله حسامك فيه للاحباب فتح ورمحك

للاعداء خيف او الطباق كقوله تعالى لكيلا تاسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما اتاكم وقوله عليه
السلام خير المال عين ساهرة لعين نايمة والتجانس كقوله تعالى واسلمت مع سليمان ولقول معاوية
لعبد الله بن عباس يا بني هاشم ما بالكم تصابون في ابصاركم قال لما تصابون في بصايركم او لمقابلة
او لمقابلة اللفظ مثل ليس من يجنح الى الكناية الا ما به كمن يجنح الى المعنى الجناية او مقابلة المعنى
بالمعنى وان اختلف اللفظ مثل ومكروا ومكر الله او لثالث لافادة المجازي التعظيم مثل سلام على المجلس
العالي او التحقير لما يعبر عن قضا الحاجة بالغايط الموضع للمكان المطمئن او للمبالغة لرايت
اسدا يريد الشجاع فان هذا ابلغ من قولك رايت رجلا كالاسد او لتلطيف الكلام بان يفيد المعنى
من بعض الوجوه كوضعه لبعض لوازم اللفظ الخارجية فتشتاق النفس الى ادراك الباقي ويحصل
لها لذة بادراك ذلك الوجه ولم يفد ان تمام العرفان ثم كلما حصل لها علم بوجه حصل لها لذة
عظيمة لان الحمد احوال اللذة والالم حصل لها بعد الالم وحينيذ يكون للذات مسبوقة
بالالم متعدد بحسب ما يحصل من ادراك ذلك المعنى فيحصل في النفس حالة كالدغدغة النفسانية
اما الحقيقي فيوجب فهمه بتمامه دفعة فلا يتشاق النفس الى ادراكه لاستحالة تحصيل الحاصل قال
البحث الثامن في وقوعه في اللغة خلافا لابي اسحاق لاستعمال الاسد في الشجاع والحمار في البليد
وهو كثير ولا اخلال بالفهم مع القرينة ووقع في القران ايضا خلافا للظاهرية ويدل قوله تعالى
يريد ان ينقض واسال القرية وجاء ربك تجري باعيننا والسماء بنيناها بايد الى غير ذلك ولا
يلزم اشتقاق الفاعل له تعالى كما في ارباح الرياح ولان اسماه تعالى توقيفية والمعرب في القران
فان المشكوة هندية وسجيل فارسية وقسطاس رومية اقول هنا ايضا ثلث مسايل ا اتفق
الاكثر على وقوع المجاز في اللغة خلافا لابي اسحق الاسفرايني لنا تسمية الرجل الشجاع بالاسد
والبليد بالحمار وقولهم ظهر الطريق وفلان على جناح السفر ومتن الليل وقامت
الحرب على ساق وكبد السماء وغير ذلك مما هو كثير جدا حتى لا يكاد يخلو من المجاز شعر او رسالة
قال ابن جني اكثر اللغات مجازات وهذه الكلمات حقايق في غير هذه المعاني فلو كانت حقيقة في
هذه ايضا لزم الاشتراك وهو باطل والا لما سبق لهم احد هذه المعاني عند اطلاق لفظ
مجردا عن قرينة ولان المجاز اولى من الاشتراك احتج بان المجاز مخل بالفهم لتردد السامع
على تقدير بين فهم المعنى الحقيقي والمجازي وهذا مناف للغرض من وضع اللفظ واطلاقه
ولان اللفظ اما ان يفيد المعنى المجازي مع القرينة او بدونها او لا يفيد شيئا والاولى يستلزم كون

كون حقيقة فيه لعدم احتمال غيره وكذا الثاني لانه من خواص الحقيقة ويلزم من الثالث كون
خاليا من الحقيقة والمجاز والجواب الاخلال بالفهم انما يكون مع تجرده عن القرينة ويكون
الغرض المجاز اما على تقدير القرينة او ان الغرض المعنى الحقيقي فلا ونختار في الثاني انه يفيد المجاز
مع القرينة وهذا هو معنى المجاز كما تقدم فكيف يكون حقيقة ب وقوع المجاز في القران خلافا للظاهرية
لنا الايات المذكورة وقوله فثم وجه الله تجري من تحتها الانهار واشتعل الراس شيبا واخفض لهما
جناح الذل الحج اشهر معلومات فاعتدوا عليه وجزاء سيئة الله يستهزئ بهم ولا يمكن حملها على
حقايقها فيتعين مجازا انما احتجوا بانه لو كان في كلامه تعالى مجاز لاشتق له منه اسم الفاعل وهو
متجوز فيسمى الله تعالى متجوزا لما بينا في الاشتقاق فيما تقدم والجواب قد بينا ان قيام المعنى بالذات
لا يوجب الاشتقاق كانواع الروايح سلمنا لكن اسماء الله تعالى توقيفية فيها باذن الشرع في اطلاق اسم
عليه يمتنع اطلاقه وان جاز بحسب اللغة كالفاضل والسخي ولم ياذن الشرع في ذلك قال ابن داود
في التهذيب لا نغالط انما مجاز فهي حقيقة لان المقتضي للحقيقة الاستعمال وهو حاصل فيها اي
عمومه مجاز والكثرة لا اثر لها في ذلك ولانا لم نتمسك في اللغة بخبر الواحد وقال القرية عند بعضهم
اسم للجماعة ومنه قوله وتلك القرى اهلكناهم ولم يقل اهلكناها وجوابه من الالفاظ ما نقل اهل
اللسان على التجوز فيه ولا استعمال اعم من الدلالة على الحقيقة والمجاز ايضا وكذا في ج اللفظ
المعرب ونعني به ما لم يكن من موضوعات اللغة العربية ثم استعمله العرب موجود في القرآن وهو
منقول عن ابن عباس وعكرمة ومن آخرين خلافا لنا ان المشكاة هندية وسجيل النظم فارسية
والقسطاس رومية وهي في القرآن العزيز ولاشتماله على ابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب
وهي لا تتفق اللغات عند هؤلاء فيهما للعلمية والعجمة واجيب بامكان اشتراك اللغات فيهما كما تقدم
في التنور والصابون وعورض بقوله تعالى ولو جعلناه قرانا اعجميا لقالوا لولا فصلت آياته
اعجمي وعربي لما انتفى اعتراضهم المذكور وبقوله تعالى بلسان عربي مبين واجاب المثبتون
عن البعض بان الاصل عدم اشتراك اللغات والظاهر انه لا اتفاق فيها ايضا لبعده ولانه قد
نقل عن جماعة من اللغويين انها معربة وعن المعارضة المراد بالاعجمي الباقي على عجميته الذي
لا يفيد معناه الا ما تداوله العرب وعرفوا معناه بدليل قوله تعالى لولا فصلت اياته اي بينت بالقرينة
حتى يفهم فانه لو اريد ما يفهمونه لم يتوجه قولهم المذكور بقوله اعجمي وعربي معناه كتاب
اعجمي ونبي عربي لا ان بعضه اعجمي وبعضه عربي والاية الثانية تنافي وجود ما ليس بعربي

رافع لاسم العربية عند لاما يرفع لذروح قال البحث التاسع في انه علي خلاف الاصل والالما
حصل التفاهم حالة التخاطب ولانه مع تجرده لو حمل علي مجازه لكان حقيقة فيه ولو حمل عليهما
لكان حقيقة في المجموع فتعين حمله علي الحقيقة والا لزم اهماله ولتوقفه علي وضع سابق
ونقل وعلاقة والمتوقف علي الاول اولي والوجه الوقف في الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح
ويمكن كون اللفظ حقيقة ومجازا بالنسبة الي معنيين او الي معني واحد باعتبار وضعين ويمتنع
باعتبار وضع واحد وقد تنقلب الحقيقة مجازا عرفيا لقلة استعمالها والمجاز حقيقة عرفية لكثرته
اقول هنا مسايل اربع ا المجاز خلاف الاصل والا لما حصل التفاهم عند التخاطب لان المجاز ليس
راجحا علي الحقيقة قطعا فلو لم يكن علي خلاف الاصل اي مرجوحا كان مساويا للحقيقة وحينئذ
تردد السامع بين المعنيين فلا يفهم احدهما الا بعد البحث والتالي باطل بالوجدان ولان اللفظ
مع تجرده عن القرينة اما ان يحمل علي القرينة وهو المطلوب او علي المجاز او عليهما والاول
باطل لان شرطية القرينة وهي منتفية ولانه لو اسن الواضع حمل الوضع عند تجرده علي المجاز
لكان حقيقة آخر هو معناها والثاني باطل ايضا لان الواضع لو اسن يحمل عليها كان حقيقة فيهما
ولو قال للحمل علي هذا وذاك كان مشتركا والثالث يلزم منه ان لا يكون مهملا فتعين الحمل
علي الحقيقة ولان المجاز لما كان استعمال اللفظ في غير موضوعه الاصلي لعلاقة بينهما توقف علي
الوضع للاصل والنقل عنه والعلاقة والحقيقة يتوقف علي مجرد الوضع او عليه او علي الاستعمال
فهي ارجح ثم قولنا المجاز علي خلاف الاصل يفهم منه معنيان احدهما ان اللفظ اذا اطلق بلا
قرينة كان اعتقاد السامع الحقيقة منه اولي من اعتقاد المجاز والثاني انا اذا راينا لفظا معينا
مستعملا في معني معين كان اعتقادنا ان ذلك اللفظ حقيقة في ذلك المعني ارجح من اعتقاد مجازيته
وفرق بينهما ظاهر فان في الاول يعلم المعني الموضوع له اللفظ والاحتمال يتعلق بانه هل المراد من
ذلك اللفظ ذلك او ما يناسبه وفي الثاني المراد من اللفظ معلوم والاحتمال في كونه موضوعا له
او لما يناسبه والدليلان الاولان يدلان علي الاول والثالث علي المعني الثاني ب اذا دار اللفظ
بين حقيقة مرجوحة لقلة استعمالها لكن لم يبلغ هجرها وبين مجاز راجح لكثرة استعماله لكن لم
يبلغ اشتهاره الي الحقيقة رجح ابو حنيفة الحقيقة لثبوت الاولوية قبل اشتهار المجاز فكذا
بعده للاستصحاب فرجح ابو يوسف المجاز لطريان رجحانه وقيل بالتعارض لان كل واحد
راجح من وجه مرجوح من آخر فيحقق التعادي وهو مختار المصنف وانما ذكرها عقيب

عقيب تلك لاشتمالها علي ان المجاز علي خلاف الاصل اذ لو كان مساويا للاصل كان اولي فطنا لانه مع عدم
رجحانه مساو فمع الرجحان ان يكون ارجح ضرورة ج يمكن اجتماع الحقيقة والمجاز بالنسبة الي معنيين كالاسد
بالنسبة الي السبع والرجل الشجاع واما بالنسبة الي معني واحد فان تعدد الوضع جاز كالصلوة بالنسبة
الي الدعاء فانه حقيقة بالوضع اللغوي ومجاز بالوضع الشرعي وبالعكس اذا نسب الي الصلوة الشرعية
وان اتحد الوضع امتنع لان كونه حقيقة في ذلك المعني يوجب وضعه له بذلك الوضع وكونه مجازا فيه
يوجب كونه غير موضوع له بذلك الوضع وهما متنافيان د قد ينعكس الحقيقة والمجاز بان ينقل احدهما
الي الاخر بان يهجر استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي بحيث يحتاج في دلالته عليه الي قرينة ويكثر
استعماله في معناه المجازي ويشتهر بحيث يتبادر الي الذهن فهمه عند اطلاقه مجردا عن القراين فتنقلب
الحقيقة اللغوية مجازا عرفيا والمجاز اللغوي حقيقة عرفية وهذا مغاير الثالثة لان هناك لم تهجر الحقيقة
ولا اشتهر المجاز بهذا الاشتهار قال الفصل الثامن في تعارض وهي يحتمل عشرة اوجه واقسامها بين خمسة
فالوضع انتفاء الاشتراك والنقل يكون اللفظ حقيقة واحدة ومع انتفاء المجاز والاضمار يكون المراد تلك الحقيقة
ويحصل كمال المقصود فاذا وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز فالمجاز اولي لكثرته وحصول الفائدة اما
مع القرينة فالمجاز واما بدونها فالحقيقة واعترض باولوية المشترك لعدم الخطا فان القرينة ان
وجدت حمله السامع علي ما دلت عليه والا توقف وفي المجاز اذا انتفت حمله السامع علي الحقيقة
ولو يريد المجاز فيقع الخطا ولتوقف المجاز علي الوضع والنقل والعلاقة والمشترك علي الاول ولكثرة
الاشتقاق في المشترك دون المجاز ولكثرة التجوز بكثرة الحقايق والجواب المجاز اكثر الثاني النقل اولي
من الاشتراك لتعدد الحقيقة في المشترك دونه فيحصل الفهم الثالث الاضمار اولي من الاشتراك لاختصاص
الاجمال في بعض الصور في الاضمار وعمومه في الاشتراك الرابع التخصيص خير من الاشتراك لانه
خير من المجاز علي ما يأتي والمجاز خير من الاشتراك الخامس المجاز اولي من النقل لتوقف النقل علي اتفاق
اهل اللسان بخلاف المجاز السادس الاضمار اولي من النقل لما قلناه في المجاز السابع التخصيص اولي من
النقل لانه اجود من المجاز علي ما يأتي والمجاز اولي من النقل الثامن المجاز والاضمار متساويان
لاحتياج كل منهما الي قرينة صارفة له عن الظاهر التاسع التخصيص اولي من المجاز لانه اذا انتفت القرينة
في التخصيص حمل علي الجميع فيدخل المراد وغيره بخلاف المجاز العاشر التخصيص اولي من الاضمار
لانه خير من المجاز المساوي للاضمار اقول قد سلف ان اللفظ عند الاطلاق يحمل علي الحقيقة ولكن قد
يتعذر ظاهرا ويتعذر حمل اللفظ عليها لوجود قرينة دالة علي عدم ارادتها من ذلك اللفظ

وحينئذ يتعطل اللفظ ما لم يقترن باحد الاحتمالات الخمسة المخالفة للاصل وهي ما ذكرنا فيجب على الاصولي
البحث عن اولوية احدها ليحمل اللفظ عليه ثم قد يقترن باللفظ ما يرفع احتمالين منها فيبحث عن
اولوية الباقي وهكذا الى ان يبقى اثنان فيبحث عن اولوية احدهما والمقتضي لاختلاف فهم المعنى
من اللفظ انما هو احتمال احد هذه الخمسة لانه على تقدير انتفائها منها وبالاتفاق يفي المعنى المقصود
من اللفظ معينا للفهم واذا انتفى احتمال كل واحد منها لم يحصل الفهم لانه اذا انتفى عن اللفظ الاشتراك
والنقل كان لحقيقة واحدة فاذا انتفى عنه احتمال المجاز والاضمار كان المراد تلك الحقيقة واذا
انتفى احتمال التخصيص كان المراد باللفظ كل تلك الحقيقة فيحصل حينئذ كمال المقصود من اطلاق
اللفظ وهو فهم معناه بتمامه ولا ينتفي خلل في الفهم اصلا والمعارضات عشر لان احدها معارض باقيها
فيكون اربع معارضات ثم الثاني يعارض ثلثة فيكون سبع ثم الثالث يعارض ثنتين يعارض لاحد
الباقيين صاحبه فيحصل عشرة ا معارضة الاشتراك والمجاز كلفظ النكاح فيحتمل كونه مجازا في الوطء حقيقة
في العقد ويحتمل اشتراكه بينهما فعلى الاول يحرم موطوءة الاب بمجرد العقد من غير وطء لقوله تعالى ولا تنكحوا
ما نكح اباؤكم لوجوب حمل اللفظ على حقيقته عند التجرد عن القراين وعلى الثاني لا يحرم لاحتمال ان يكون
المراد من النكاح في الاية الوطء لعدم تعيين حمل المشترك على احد معنييه عينا عند تجرده عن القرينة
فالمجاز اولى وقيل بالعكس لنا كثرة المجاز وشهد به استقراء اللغات والعرف والشرع والكثرة امارة
الرجحان وحصول القايل اللفظ مع المجاز دايما مع القرينة الدالة عليه فيفهم السامع معناه واما
مع عدمها فيفهم حقيقة ذلك اللفظ وليس كذلك الاشتراك لتحقق الاحتمال فيه عند تجرده عن
القرينة الدالة على احد معانيه احتج الاخرون بان المجاز يوقع في الغلط لانه مع تجرده عن القرينة
يحمل على الحقيقة وربما اراد المتكلم المجازي والمشترك وجد قرينة تعين معنى حمله عليه والا فهو
يوجب توقف وفهم ان المقصود احد المعنيين في الجملة وهو امر واقع فلا غلط في الفهم على الحالين
فكان الاشتراك اولى ولان المجاز يتوقف على ثلثة كما ذكر والمشترك يتوقف على الوضع لا غير
فكان اولى ولان الاشتراك يوجب كثرة الفايدة بكثرة الاشتقاق فيه باعتبار تعدد حقايقه بخلاف
المجاز ولان الاشتراك يوجب كثرة التجوز لان كل معنى من معانيه يناسب معنى مغايرا لمناسب
المعنى الاخر وهو موجب لاتساع العبارة والتمكن من فوايد المجاز والجواب كثرة المجاز اوغلبته
على الاشتراك موجب لظن رجحانه على المشترك ولا يقدح ما ذكرتموه في ذلك الرجحان
ب النقل اذا عارض الاشتراك كقوله صلى الله عليه وآله الطواف في البيت صلوة فانه يدل

يدل على وجوب الطهارة فيه ان ثبت نقل الصلوة من معناها اللغوي الى الشرعي لوجوب حمل اللفظ
المنقول على المنقول اليه وهو مشروط بالطهارة قطعا ولا يدل على وجوبها على تقدير اشتراك اللفظ
بين المعنى اللغوي والشرعي اذ لا يتعين حمل الصلوة على الشرعي عينا لاحتمال ارادة المعنى اللغوي
من غير رجحان لاحدهما فالنقل اولى من الاشتراك وقال آخرون بالعكس وهو مختار النهاية
لنا ان النقل متحد الحقيقة دايما قبل النقل في المنقول عنه خاصة وبعده في المنقول اليه خاصة
فلا احتمال دايما والمشترك متعدد الحقيقة في الوقت الواحد وهو يوجب اختلال الفهم من
المعنى المقصود من اللفظ وكان النقل اولى وعورض بان المشترك اكثر وجودا في اللغات من النقل
والكثرة امارة الرجحان ولا مفاسد المشترك لو كان اكثر لكان الواضع قد رجح كثرة المفسدة على قلتها
وهو محال ولو كانت متنافيه لزم الترجيح من غير مرجح والجواب بعد تسليم اكثرية المشترك
ان الرجحان انما يلزم الاكثرية لو كان المشترك صادرا عن الواضع الواحد اما على تقدير تعدده والعطف
وهو الاغلب فلا لان كون اللفظ مشتركا على هذا التقدير ليس مقصودا للواضعين بالذات بل بالعرض
كما مر وحينئذ لا يلزم ترجيح الواضع كثرة المفسدة على قليلها ولا الترجيح من غير مرجح ج الاضمار
اولى من الاشتراك كقوله عليه في خمس من الابل شاة فان لفظة في يحتمل كونها للظرفية فيجب الاضمار
فيصير تقديره في خمس من الابل مقدار شاة ويحتمل كونها مشتركة بين الظرفية والسببية لان دلالة
اللفظ على المعنى على تقدير الاضمار ظاهرة لان الاحتمال فيها الا في صورة واحدة وهي ما اذا كان هناك
امور متعددة متساوية في احتمال الاضمار وعدم قرينة تدل على تعيين احدها فهناك تحقق
الاحتمال اما اداء المعنى او ترجح بعض ما يصلح للاضمار على الباقي فلا احتمال لوجوب الحمل بالراجح اما
المشترك فلان الاحتمال الظاهر ثابت في كل صورة وجوده منفكا عن القرينة المعينة للمراد منه ولان
الاضمار من باب الايجاز والاختصار فهو من محاسن الكلام قال عليه السلام اوتيت جوامع الكلم واختصر
لي الكلام اختصارا وليس المشترك كذا فكان الاضمار اولى وقيل الاضمار يحتاج الى ثلث قراين ما يدل على
اصل الاضمار وما يدل على موضعه وما يدل على تعيين المضمر والمشترك يحتاج الى واحدة وهي القرينة
الدالة على المعنى المقصود من اللفظ فكان اولى واجيب بان الاضمار انما يحتاج الى القراين الثلثة
في صورة واحدة كما بيناه والمشترك يحتاج في كل صورة وجوده فكان الاول اولى د اذا تعارض
الاشتراك والتخصيص كما لو قال النكاح حقيقة في العقد خاصة فمقتضى قوله تعالى ولا تنكحوا
ما نكح اباؤكم تحريم من عقد عليها الاب على الابن وان كان العقد فاسدا الا ان المنكوحة بالعقد

الفاسد خص عن قضية النص فبقي المنكوحة بالعقد الصحيح داخلة تحت النص فنقول الاخر
يمنع ان النكاح حقيقة في العقد خاصة بل هو حقيقة ايضا في الوطء وحينئذ لا دلالة في الاية
على تحريم من عقد عليها الاب على انه لا احتمال ان يكون المراد من النكاح الوطء فالتخصيص اولى لانه
خير من المجاز على ما ياتي والمجاز خير من الاشتراك على ما تقدم والخير من الخير من شيء خير من ذلك
الشيء بالضرورة ٥ اذا عارض المجاز النقل كلفظ الصلوة فانه يحتمل نقله عن موضوعه اللغوي الى
الشرعي ويحتمل ان يكون اطلاق لفظ الصلوة على الشرعية مجازا من باب تسمية الكل باسم جزئيه
فالمجاز اولى لتوقف النقل على اتفاق اهل اللسان عليه وهو متعذر او متعسر اما المجاز فانه يتوقف على
وجود العلاقة وهو متيسر ولتوقف النقل على نسخ الوضع الاول والمجاز ليس كذلك فكان اولى
و معارضة النقل الاضمار كما لو قال لا يجوز بيع الربا ليجعلنا ضلالا لانه ربا فيكون حراما لقوله
تعالى وحرم الربا فنقول الاخر الربا في اللغة الزيادة ونقلها الى العقد المتضمن لها خلاف الاصل
بل في الكلام اضمار تقديره اخذ اي حرم اخذ الربا فالاضمار اولى لتوقف النقل على اتفاق اهل
اللسان بخلاف الاضمار فانه يكفي في دلالته باقي الكلام عليه ولتوقف النقل على نسخ الوضع
الاول واحداث وضع ثان بخلاف الاضمار ز معارضة التخصيص النقل لقوله تعالى واحل الله
البيع فلو قال لفظ البيع موضوع لكل معاوضة ومبادلة تجري بين الناس وخص الشارع
ما ليس جامع للاركان والشرائط الشرعية وقال الاخر بل الشارع نقله عن موضوعه الى المعاوضة
الجامع للشرائط فكان التخصيص اولى من المجاز لما ياتي والمجاز اولى من النقل على ما تقدم والاولى
من الاولى من الشيء اولى من ذلك الشيء بالضرورة ح معارضة المجاز الاضمار كقوله تعالى واسال القرية
فانه يحتمل اضمار لفظه اهل والتقدير واسال اهل القرية ويحتمل اطلاق لفظ القرية على اهلها
مجازا تسمية للمحوي باسم الحاوي وكقوله تعالى الطواف بالبيت صلوة فيحتمل ان يكون صدق
الصلوة هنا عليه بالمجاز لاشتماله على الدعاء من باب تسمية الكل باسم الجزء ويحتمل ان يكون
صدقه عليه بالمجاز لاشتماله على الدعاء هناك اضمار والتقدير الطواف بالبيت مثل الصلوة
فيهما متساويان لاحتياج كل منهما الى قرينة صارفة له عن الظاهر ويشكل بانه لا يلزم من
تساويهما في الاحتياج الى القرينة الصارفة المنقطع عن الظاهر عدم رجحان احدهما على
الاخر فان التخصيص مساو لكل منهما في الاحتياج مع انه راجح منهما والحق ان الاضمار اولى لاحتياج
المجاز الى كل من الوضع السابق واللاحق والعلاقة واستغناء الاضمار عن ذلك وقيل في

الاولى به المجاز ان الحقيقة تعذر على فهم المجاز واجيب بانها ايضا تعين على فهم الاضمار فان معنى
الاضمار حذف شيء من الكلام يدل الباقي عليه ط معارضة التخصيص للمجاز لقوله تعالى اقتلوا المشركين
فنقول المراد الحقيقة خص عن اهل الذمة فيقول الاخر المراد المشترك من غير اهل الذمة فهو مجاز
من باب تسمية الجزء باسم الكل فالاول اولى لحصول المقصود من التخصيص وحدث قرينة اولا مها
فظاهر ولعامه عدمها فانه يجري اللفظ على عمومه فيشرع فيه المقصود من اللفظ بخلاف المجاز
فانه على تقدير عدم القرينة يحمل اللفظ على حقيقته التي لا يكون مقصودة اصلا ويترك المعنى
المجازي مع كونه مقصودا ي معارضة التخصيص للاضمار لقوله عليه السلام لا صيام لمن لم يجمع الصيام
من الليل فنقول انه يتناول بعمومه الفرض والنفل وخص لنفل بجواز عقد نيته الى الزوال فيبقى
حجة في الفرض فيقول الاخر بل يجوز التاخير في الفرض ايضا الى الزوال لان في الخبر اضمارا وتقديره لا صيام
كامل فالاول اولى لان التخصيص اولى من المجاز المساوي للاضمار والاولى من المساوي لشيء يكون
اولى من ذلك الشيء وفيه ما تقدم من منع مساواة المجاز للاضمار والمراد بالتخصيص في هذه المعارضات
هو التخصيص في الاشخاص او بالتخصيص بالازمان وهو النسخ فهو مرجوح بالنسبة الى الكل ولهذا
من الاحتمالات الخمسة عند معارضته اياه واحتج الرازي على ان الاشتراك اولى من النسخ يحتاط
فيه ما لا يحتاط في تخصيص العام بدليل جواز تخصيص العام بخبر الواحد والقياس وعدم جواز
النسخ بهما والعلة في ذلك ان الخطاب بعد النسخ يصير كالباطل واعترضه المصنف بانه انما يدل
على كون التخصيص اولى من النسخ وليس فيه دلالة على كون الاشتراك اولى من النسخ الذي هو المطلوب
فربما قيل ان الناسخ مبطل الحكم الثابت وهو خلاف الاصل والمشترك ليس بمبطل لحكم ثابت بل
يفيد به الاجمال كالابطال ومثاله ما لو قال النبي صلى الله عليه وآله صلوا في كل يوم في الوقت الفلاني
ثم بعد ذلك قال طوفوا في ذلك الوقت فيحتمل ان يكون لفظ الطواف موضوعا للصلوة كما هو
موضوع لمعناه المعهود على سبيل الاشتراك ويحتمل عدم اشتراكه فيحمل على معناه فيلزم
نسخ الامر بالصلوة لما يلزم الصلوة والطواف من المضادة **قال الفصل التاسع** في تفسير حروف
يحتاج اليها فمنها الواو ومعناها الجمع المطلق من غير ترتيب خلافا للفراء لنا اجماع اهل اللغة
قال ابو علي اتفق اللغويون والنحويون البصريون والكوفيون على ان الواو للجمع المطلق
من غير ترتيب ولوروده في مثل تقاتل زيد وعمرو ولصدق قام زيد وعمرو قبله او بعده
من غير تكرير ولا تناقض ولقوله تعالى ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وبالعكس والسؤال

الصحابة عن مبدأ السعي ولمساواة العطف في الاسماء المختلفة واو الجمع في المتفقة احتجوا
بانكاره صلى من قال ومن عصاهما وبانكار الصحابة على ابن عباس في امرهم بالعمرة قبل الحج وقد عليه
قال تعالى واتموا الحج والعمرة لله ولعدم وقوع الثانية بمن قال انت طالق وطالق بخلاف طلقتين
ولان الترتيب على التعاقب له الفاء وعلى التراخي ثم ومطلق الترتيب معنى تشتد الحاجة الى التعيين
الى التعبير عنه فله الواو اذ لا غيره وهو اولى من جعله لمطلق الجمع لاستلزام المركب الجزئي دون
العكس والجواب ان الانكار لترك الافراد بالذكر فانه ابلغ في التعظيم وانكارهم على ابن عباس معارض
بامر ابن عباس وايضا فان امر ابن عباس يدل على المطلوب بخلاف انكارهم لاحتمال فهمهم الجمع
المتناول لتقديم الحج ولتقديم العمرة وامر ابن عباس بتقديم العمرة برفع العمومية المستفادة من مطلق
الجمع الدالة على التخيير وهو مطلوبنا والطلاق الثاني ليس لغير الاول فقد طلقت بالاول فتمامه
ووضع اللفظ للاعم اولى لان الحاجة الى التعبير عنه اشد فان الحاجة الى الخاص يستلزم الحاجة
اليه وقد يحتاج الى العام ويستغنى عن الخاص اقول لما استدعت حاجة الفقه الى معرفة معاني هذه
الحروف لاختلاف الاحكام باختلافها فها نحن نبحث عنها فمنها الواو العاطفة فالاكثر على انها للجمع
المطلق والقليل على انها للترتيب المطلق بمعنى كون المعطوف بعد المعطوف عليه المحتمل للتعقيب
والتراخي ونقل عن الشافعي انها للترتيب ايضا ونقله الشيخ عن قطرب وعلي بن عيسى الربعي ولكن
قال انها والشافعي يجوز ان كونها للترتيب لقوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولو
لنا نقل ابي علي عن الفارسي والنحويين من اهل المصرين الاجماع على انها للجمع المطلق ونص عليه
سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه واجماعهم في ذلك حجة ولاستعمالها فيما يمتنع حصول الترتيب
فيه مثل تقاتل زيد وعمرو وتشارك خالد وبكر والاصل في الاستعمال الحقيقة على ما مر فلا يكون
الواو حقيقة في غير الترتيب فلا يكون حقيقة فيه والا لزم الاشتراك المخالف للاصل واذا كانت
موضوعة للجمع المطلق اجماعا ولانه لو كان للترتيب لكان قول القائل قام زيد وعمرو قبله
مناقضا ولو كان بعده لكان تكريرا وهو ظاهر ولقوله تعالى في سورة البقرة وادخلوا الباب سجدا
وقولوا حطة وفي الاعراف عكسه والقضية واحدة فلو كانت للترتيب لزم كون المتقدم متاخرا
ويشكل بجواز حصول الامرين القول قبل الدخول وبعده وحينئذ لا يلزم من كون الواو
للترتيب كون المتقدم متاخرا ولا عكسه وقوله تعالى فكيف كان عذابي ونذر والنذر قبل العذاب
لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولما روي ان الصحابة سالوا رسول الله صلى

صلى الله عليه وآله عن البداءة بالصفا او المروة فقال ابدؤوا بما بدأ الله تعالى ولو دلت الواو على
الترتيب لما احتاجوا الى السؤال لانهم من اهل اللسان ولانهم نزلوا واو العطف في الاسماء المختلفة
منزلة واو الجمع والف التثنية ويائهما في المتفقة وليس شيء منهما دالا على الترتيب فكان واو العطف
المساوي لها كذلك احتج الخصم بان النبي صلى الله عليه وآله قال للخطيب حيث قال ومن عصاهما
بئس الخطيب انت قل ومن عصى الله ورسوله ولولا كونه للترتيب لم يكن بينهما فرق وبان الصحابة
انكروا على ابن عباس امره بتقديم العمرة على الحج محتجين بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله
وهو يدل على فهمهم الترتيب ولان الفقهاء اتفقوا على من قال لزوجته غير المدخول بها انت
طالق وطالق لم يقع الا واحدة ولو قال لها انت طالق طلقتين وقعتا معا ولولا انها للترتيب لم
يكن بينهما فرق وبان اهل اللغة وضعوا لجزئيات الترتيب المطلق الفاظا فوضعوا الفاء للترتيب مع
التعقيب وثم للترتيب على التراخي فوجب ان يضعوا لفظا للترتيب المطلق لانه معنى تشتد الحاجة
الى التعبير عنه ولان الاحتياج اليه اشد من الاحتياج الى جزئياته وغير الواو من الالفاظ ليس
موضوعا له وفاقا فتعين الواو له وهو المدعى فان عورض بمطلق الجمع قلنا اذا وقع التعارض وجب
الترجيح فهو معنى لانه اذا كان للترتيب المطلق امكن اطلاقه على مطلق الجمع لكونه لازما للترتيب
بل هو جزؤه فجاز اطلاق لفظه عليه مجازا ولو كان موضوعا للجمع المطلق لم يكن الترتيب لازما له
فلم يصح اطلاق اللفظ عليه ويشكل بما مر من صحة اطلاق لفظ العام على الخاص وكون موضوع
اللفظ ملزوما للمعنى المجازي غير مشترط في التجوز اذ قد يطلق لفظ الضد على ضده مع تحقق
المنافاة بينهما التي هي اخص من الثانية التي هي اخص من عدم الملازمة وايضا التعارض غير
متحقق لامكان وضعه للجمع والترتيب على سبيل الاشتراك ومرجوحية الاشتراك لا تمنع
من ذلك لما تقدم والجواب ان الانكار لترك افراد الله تعالى بالذكر فانه ابلغ في التعظيم لا لان الواو
دال على الترتيب فان معصية الله تعالى لا تنفك عن معصية رسوله فيتخيل فيهما الترتيب ومن
ثم قال في المحصول هذا ان يدل على فساد قولكم اولى من ذلك لوجود الواو ومنعها عن الترتيب
وانكارهم على ابن عباس معارض بامر ابن عباس فانه لو فهم كون الواو للترتيب لم يامرهم بتقديم
العمرة على الحج وهذا ارجح لان امره اياهم بالتقديم دال على عدم فهمه الترتيب من الواو واما
انكارهم عليه فلا يدل على فهمهم الترتيب لجواز فهمهم من الواو الجمع المطلق المتناول
لتقديم الحج على العمرة وعكسه الموجب للتخيير ولما كان امر ابن عباس للتعيين تقديم العمرة

انكر واعليه علي ان ابن عباس اعرف ممن انكر عليه وكذا بمدلولات الالفاظ واعلم بمواقعها
فان رسول الله صلي الله عليه وآله قال في حقه كنيف ملي علما والطلاق المعطوف ليس تفسيرا للمعطوف
عليه بل كلام آخر وقع بعد تمام الاول فلم يقع لعدم مصادفته الزوجية اما طلقتان فانهما
تفسير لقوله طلق فكانت كالحرمة اذ لا يتم الكلام الا باخره والجمع المطلق اولي لان الاحتياج الي
الخاص يستلزم الاحتياج الي العام من لا يحتاج الي الخاص ويشكل بان رجحان وضع اللفظ للعام
انما يلزم اذا لم يكن التعبير عنه باللفظ الموضوع للخاص باعتبار كونه ملزوما له اما علي هذا
التقدير وهو الواقع فلا وقوله في المتن من غير ترتيب ليس تقييدا بنفي الترتيب بل نفيا للتقييد
بالترتيب قال ومنها الفاء وهي للتعقيب بحسب ما يمكن لاجماع اهل اللغة عليه وقوله فيسحتكم
مجاز فان الوعيد من الله تعالي يشبه الوقوع لامتناع الخلف فيه ومنها في وهي للظرفية تحقيقا
مثل زيد في الدار وتقديرا مثل في جذوع النخل ومنها من وهي مشتركة بين ابتداء الغاية والتبعيض
والتبيين والزايدة ومنها الي وهي لانتهاء الغاية ولا احمال كما توهم بعضهم بدخول الغاية تارة
وخروجها اخري لانها موضوعة لانتهاء ثم الغاية قد ينفصل حسا كالليل فيجب خروجها وقد
لا يتميز كالمرفق ومنها الباء وقيل انها في غير المتعدي للالصاق وفي المتعدي للتبعيض وانكر
سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه كونها للتبعيض والفرق بين مسحت بالمنديل ومسحت المنديل
من حيث جعل المنديل آلة في المسح مع الباء وممسوحا مع عدمها لا من حيث التبعيض ومنها انما وهي
للحصر بالنقل عن اهل اللغة ولان ان للاثبات وما للنفي ولا يتواردان علي محل واحد ولا يمكن
صرف النفي الي المذكور والاثبات الي غيره فتعين العكس اقول من بقية الحروف الفاء وهي
للتعقيب بحسب ما يمكن وقوع المعطوف بعد المعطوف عليه لاجماع اهل اللغة وهو حجة هنا قال
المخالف قال الله تعالي لا تفتروا علي الله كذبا فيسحتكم والاسحات يوم القيامة فلا يكون للتعقيب
والا لزم الاشتراك لما ثبت من ان الاستعمال يدل علي الحقيقة والجواب لا نم ان الاستعمال الحقيقة
بل مجاز لاجماع الادبا علي انها للتعقيب فيكون حقيقة فيه فلو كانت حقيقة في غيره لزم
لزم الاشتراك والمجاز خير منه فيجب المصير اليه ووجه المناسبة ان وعيد الله تعالي يمتنع
الخلف فيه ويجب وقوعه من حيث اخباره تعالي فاشبه الواقع فالواقال الله تعالي ولقد
خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة الاية فقد اتي الله تعالي في هذه المراتب
تارة بالفاء وتارة بثم وما بينهما متساو ومقدار ب في للظرفية تحقيقا كقوله تعالي وقرن

وقرن في بيوتكن وتقديرا لاصلبنكم في جذوع النخل لتمكن المصلوب كتمكن المستقر في الدار
والظرفية الحقيقية ان يكون المظروف متحيزا والظرف حيزا ويكون له احتواء كالمال في الكيس
والتقديرية فيما فقد احدهما فقد الاول في صدورك لعلم حجم وفقد الثاني فلان في ضميري
وفقد الثالث لاصلبنكم في جذوع والظرف حقيقي وهو ما لا يزيد علي مظروف وبه كالماء في الكوز
حال امتلائه وغير حقيقي وهو ما يزيد علي المظروف كزيد في الدار وفي البلد والقضا الطبيعي
كالموت في احدهما او غيره كالرجل في نواله لنا اجماع الادبا قال بعض الفقهاء هي للسببية لقوله عليه
السلام في النفس المؤمن فانه من الابل ورده الرازي بان احدا من اهل اللغة لم يذكر ذلك ومرجح
هذه المباحث اليهم ويشكل بان عدم الوجدان لا يدل علي العدم المطلق ح من وهي مقولة
بالاشتراك اللفظي علي ابتداء الغاية لقوله تعالي فخرج علي قومه من المحراب وزيد افضل
من عمرو اي ساواه في الفضل ثم ابتدا فضلا آخر والتبعيض كخذ من اموالهم والتبيين
كصاع من ذهب وزايدة ما للظالمين من حميم ومن انصار وقيل انها هنا لعموم النفي
ويكون بمعني علي لقوله تعالي ونصرناه من القوم الذين كذبوا باياتنا اي علي القوم قال
الرازي هي موضوعة للتمييز خاصة لانها قدر مشترك بين الاقسام فيوضع له والا لزم الاشتراك
او المجاز فمن مبداء الخروج من غيره والماخوذ وجنس الصحاف ومن نفي عنه كونه حميما ناصرا
واجاب في النهاية بانه لا يلزم ان لا يكون موضوعا للجزئيات بالاشتراك والا لزم نفي الاشتراك
بين الكلي وجزئيه والمرجح في ذلك الي اهل اللغة ح الي وهي لانتهاء الغاية كقوله تعالي فاغسلوا
وجوهكم وايديكم الي المرافق بين انتهاء الغاية المغسول لا الغسل وقيل انها هنا بمعني مع لقوله
تعالي الي اموالكم ومن انصاري الي الله وقوله واتموا الصيام الي الليل وقيل يحمل لاستعمالها
فيهما فان الغاية داخلة في الاية الاولي وخارجة في الثانية ورد بان مطلق الاستعمال لا يدل
علي الاجمال وهي موضوعة لانتهاء ودخول المرفق في الغسل ليس من حيث انها غاية فانه
من حيث الشبه يجب خروجها لان غاية الشي نهايته واخرج باعتبار عدم انفصاله عن
ذي الغاية بمفصل محسوس وعدم اولوية اخراج بعض المفاد عن الغسل من غيره واما
عند انفصالها عن ذي الغاية بمفصل محسوس كالليل فيجب خروجها ورده الرازي
ايضا بان الاحمال انما يتحقق لو كانت موضوعة للدخول وعدمه بالاشتراك وهو
محال علي ما تقدم من امتناع كون اللفظ مركبا من وجود الشي وعدمه ويشكل بمنع

المقرونين فان الاجمال قد يتحقق بدون الاشتراك وعليها يأتي وامتناع اشتراك اللفظين بين وجود
الشيء وعدمه ممنوع وقد تقدم ٤ الباء وهي موضوعة للالصاق مثل مررت بزيد وكتبت
بالقلم وقال الرازي ان دخلت على فعل غير متعد بنفسه فهي للالصاق كالمثالين وان كانت على متعد
بنفسه كقوله تعالى وامسحوا برؤوسكم فهي للتبعيض اما الاول فللاجماع واما الثاني فللفرق بين مسحت
يدي بالمنديل والحائط وبين قولك مسحت المنديل والحائط وهو افادة الاول التبعيض في الاول والشمول
في الثاني ورده المصنف بانكار سيبويه ذلك في سبعة عشر موضعا من كتابه وهو مقدم في هذا الفن ومعرفة لغة
العرب وقال ابن جني كون الباء للتبعيض شيء لا يعرفه اهل اللغة واجيب بعدم سماع شهادة النفي على
ان ابن مالك قد اورد شواهد على التجزية مثل قول الشاعر شربت بماء البحر ثم ترفعت وقوله شرب
النزيف ببرد ماء الحشرج وعليه حمل قوله تعالى يشرب بها عباد الله واجيب بان المسح المقرون بالآلة
نحو المنديل والحائط آلة في المسح العاري عنها يجعلها ممسوحين لا ما ذكر فان الاول غير المتنازع
والثاني ممنوع وايضا الفعل مع المفعول الاول وهو بيدي لا يتعدى بنفسه الى المنديل في غير المتنازع
ولو حذفت لفظة بيدي يجعل المنديل ممسوحا معنى الفرق وقد يرد الفاء بمعنى على كقوله ان تأمنه
بقنطار وبمعنى في ولام التي تدعى بل له رب وقيل هنا للسببية و انما وهي للحصر للنقل عن اهل اللغة
ذكره الفارسي وزعم انهم اجمعوا عليه وصوبهم في ذلك ونقله حجة واستعمال العرب قال الاعشى
ولست بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر وقال الفرزدق انا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع عن
احسابهم انا او مثلي ولم يحصل الغرض الا بالحصر لان فصله للحصر والا بتقدير حصول المدافعة منه
ومن مثله الذي غيرهما كما ذكره الرازي وقال الفارسي لولا الحصر لما فصل الشاعر لوجوب اتصال الكلام
على ظاهره فيكون التقدير يدافع انا فاما اذا كان للحصر استقام الكلام اذ يصير التقدير ما يدافع الا
انا والمأخذ الاول معنوي والثاني لفظي ولان ان للاثبات وما للنفي فعند التركيب يجب بقاؤهما على
حالهما لاحالة البقاء ولم يتواردا على محل واحد لتناقض والاجماع واقع على عدم ورود الاثبات
على غير المذكور والنفي على المذكور فتعين العكس وهو معنى الحصر تلو ما النافية لها صدر الكلام
فيمتنع دخول ان قبلها وقال الربعي ان ما مؤكدة فيضاعف المؤكد فضمن معنى القصر او معنى القصر
تأكيدا على تأكيد وقالوا قال الله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله الاية وليس الايمان محصورا
في الموصوفين بهذه الصفة والا لم يكن غيرهم مؤمن وقال تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الاية
ولست ارادته محصورة في ذلك وقال الله تعالى انما انت منذر من يخشاها وليس الانذار محصورا

محصورا في من يخشى الساعة فيوضع لغير الحصر فلو وضع له ولا لزم الاشتراك قلنا المراد بالمؤمنين
الكامل ومن الاية ومن الاية الثانية والله اعلم انما يريد الله تعليق العلوم والالطاف الزائدة على
ما هو شرط التكليف كرم اهل البيت اذهاب الرجس عنكم ويطهركم والمراد بالانذار المنافع المؤثر لا مطلق
الانذار سلمنا لكن الاستعمال يوجد مع المجاز وهنا لا يمكن كونه حقيقة لما بينا من اتفاق اهل اللغة
على انما للحصر فلو كانت لغيره لزم الاشتراك فتعين ان يكون مجازا والحصر تارة بثبوت الوصف المذكور
ونفيه عن غيره كقوله تعالى انما وليكم الله فانه يفيد ثبوت الولاية لهم ونفيها عن غيرهم وتارة يكون
بثبوت الوصف للمذكور ونفي غيره عنه لقوله تعالى انما انا بشر مثلكم يوحى الي فانه يفيد اثبات
هذا الوصف اعني البشرية والمماثلة والوحي له عليه السلام ونفي غيره من الصفات من المتوهمة
عنه عليه السلام لكونه ملكا او غيره قال **الفصل العاشر** في الخطاب وفيه مباحث **الاول** الخطاب
هو الكلام المقصود به الافهام فلا يقع من الحكيم المخاطبة بالمهمل لاشتماله على النقص واحتجاج
الحشوية بالحروف المقطعة وبقوله تعالى كانه رؤوس الشياطين تلك عشرة كاملة وما يعلم تأويله
الا الله لامتناع العطف لاستحالة عود ضمير يقولون الى المعطوف عليه باطل لان الحروف قيل
انها اسماء السور والتمثيل برؤوس الشياطين تمثيل بالمستنكر في الغاية والتوكيد مفهوم والعطف
لا يقتضي عود الضمير الى المعطوف عليه **اقول** قد عرف في صدر الكتاب ان الخطاب هو اللفظ المفيد
المقصود به الافهام فالكلام الجنس وبه يخرج الاشارات والحركات والرقوم والمقصود به الافهام
يخرج كلام الساهي والغافل فهو كلام ليس بخطاب والمراد ما قصد به الافهام بحسب شخصه لا
بحسب نوعه والا لانتقض بكلام الساهي وحذف لفظ المفيد لدلالة الكلام عليه فانه يشترط
فيه الافادة بخلاف اللفظ الصادق على المهمل فالتعريف به يخرج الى المعدد وزاد بعضهم على
ما قال المصنف لمن هو متهيئ لفهمه ليخرج به الكلام المتوجه الى الساهي والنائم ويشكل بتسمية
خطاب النائم خطابا لانه يوصف بكونه خطابا قبيحا وقيل الخطاب هو الكلام الذي يفهم السامع
منه شيئا ونقض بما لم يقصد به الافهام وقال المرتضى الخطاب هو الكلام اذا وقع على بعض
الوجوه ويفتقر الخطاب في كونه خطابا الى ارادة المخاطب لكونه خطابا لمن هو خطاب له لمشاركة
الخطاب ما ليس بخطاب في جميع صفاته وهي وجود وحدوث وصيغ وترتيب فلا بد من زايد
يحصل به مسمى الخطاب وهو قصد المخاطب ولهذا يسمع الخطاب جماعة والخطاب لبعضهم دون
بعض للقصد ويصح تكلم النائم لا خطابه لنائم لفقد القصد في حقه ثم انه قسم الخطاب

الي مهمل ومستعمل قال المرتضي علي هذا لم يشترط في الخطاب كونه مفيداً ولا كون المخاطب بحيث يفهم
او متهيئاً للفهم قيل وهذا اجود ولهذا ذم من خاطب بما لا يفيد ومخاطب الجماد والنايم ونحو خطاباً
واعلم ان الغرض بهذا الفعل معرفة لبقية الاستدلال بالخطاب على الاحكام فيه لان بان الخطاب
الشرعي دال علي الحكم مسبوق بتصور ذلك الخطاب وعرف مطلق الخطاب ليفيد عند اضافته الي
الشارع معرفة خطابه مع افادته معرفة الخطاب المطلق ودلالة الخطاب علي الحكم الشرعي وهو
يتوقف علي استحالة الخطاب بما لا يعني به شيئاً مهملاً او موضوعاً المعني لا يراد منه هو ولا عبرة والحكا
خطابه بما يريد منه خلاف ظاهره ولانه لو جوز هذا ان لم يبق لنا وسيلة الي معرفة شي من معان
في الالفاظ الشرعية بجواز ان لا يعني بها شيئاً او يعني بها خلاف مدلولاتها فبدايتها المهملة والمراد
بالمهمل ما لا يفيد شيئاً بحسب شخصه سواء كان مهملاً او مستعملاً لكنه ليس في ذلك بحسب شخصه فلابد
يفهم معناه بدونه واتفق المعتزله والاشاعرة علي استحاله خطابه تعالي به خلافاً للحشوية اعني
اصحاب الحديث لنا انه نقص بالضرورة محال بالاجماع قالوا ورد في القران ما لا معني له ليس وهم
ككاف رؤس الشياطين وتلك عشرة كاملة ولوجوب الوقف علي الله تعالي في قوله وما يعلم تاويله
الا الله اذ لو كان واو والراسخون واو عطف مع ان قوله تعالي يقولون حال اي قايلين آمنا وهو
محال ولانه لو كونها عاطفة يستلزم زيادة الاستثناء واضمار حرفه وهو خلاف الاصل بتقدير ولا
الراسخون واذا وجب الوقف اختص علم المتشابهات بالله تعالي ويشكل بانه لا يلزم من عدم
علمنا بالتاويل عدم فهمنا له لجواز حصول الظن بالمراد من اللفظ وهو كاف في صدق الفهم ولان
كان عند كثير ان الدليل اللفظي لا يفيد العلم ولا يعلم مراد المتكلم المجرد عن القراين الا هو والجواب
هي اسما السور وقد ذكر المفسر فيها معان وكانت العرب يستقبحون ذلك التخيل ويستنكرونه
ويضربون به المثل في القبح فهو ليس ما لا يفهم مطلقاً وتلك عشرة كاملة تفيد التاكيد وهو معني
مقصود زايد علي معني المؤكد والوا وللعطف ولا يجب عود الضمير الي الجميع وان كان الا يجوز
اختصاصها بالمعطوف ويجب ذلك لثبوت القرينة وهي الدليل الدال علي استحالة عوده الي
الجميع وقد جاءت الحال مختصة بالمعطوف كقوله تعالي ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة قال
البحث الثاني يمتنع ان يخاطب الله تعالي بشي ويريد خلاف ظاهره من دون البيان والا لزم
الاغراء بالجهل ولانه بالنسبة الي غير ظاهره مهمل اقول هذا الامر الثاني مما يتوقف عليه الاستدلال
بالخطاب وخالف فيه المرجئة لنا انه ملزوم لاغرائه تعالي بالجهل لان اطلاق ذلك اللفظ

اللفظ يوجب اعتقاد سامع موضوعه الظاهر بالوجدان وليس ذلك المعني مراداً فيكون اعتقاده
جهلاً والاغراء بالجهل قبيح منفي عن الله وهذا اللزوم من الخطاب ما اللفظ مع عدم ارادة ظاهره لا
والمصنف جعله لازماً لارادة خلاف ظاهره ويشكل بجواز ارادة ظاهره مع خلافه فلا يتحقق
الاغراء بالجهل ولان اللفظ الظاهر الدال بالنسبة الي غير ظاهره مهمل اذ لم يوضع له وقد مر استحالة
خطابه بالمهمل ويشكل بان ما مر هو المهمل مطلقاً اي الذي لا يفيد شيئاً البته لكونه نقصاً وهذا يفيد
السامع ظاهره وان لم يرده المتكلم ولا يلزم من اهماله بالقياس الي معني اهماله مطلقاً ويمكن الجواب
بان المهمل مطلقاً هو تفسير لكلام المصنف وليس مراداً له اذ اطلاقه هنا كالمهمل وتفسيره هنا
بل علي ارادته بذلك المطلق ما يدخل فيه هذا المقيد او نقول دلالة اللفظ علي المعني مشروط
بالقصد لاستحالة الطبع فاذا لم يقصد موضوعه لم يبق له دلالة عليه ولا علي غيره لعدم وضوله
ولقرب المهمل الي المعني المطلوب وبعد المستعمل بخلاف ذلك المعني ولازمه فهو اشد محالاً من المهمل
مطلقاً قال البحث الثالث قيل الدلايل اللفظية ظنية لتوقفها علي نقل اللغة والنحو والتصريف
وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص والاضمار والتقديم والتاخير والناسخ والمعارض العقلي
الذي لو رجح النقل عليه لزم ابطال النقل اذ بطلان الاصل يستلزم بطلان الفرع ولا شك ان
هذه ظنية فالموقوف عليها ظني والحق خلاف هذا فان بعض اللغات والنحو والتصريف متواتر النقل
وعدم الاشياء الذي ذكروها قد يعلم في محكمات القران فيثبت القطع اقول زعم جماعة منهم
الرازي في المحصول الي انه لا يوجد في الدلايل اللفظية ما يفيد اليقين لتوقفها علي عشرة غير يقينية
نقل اللغة والنحو والصرف والنا قل غير معصوم ولا عدد التواتر فيجوز الكذب والتصحيف وقد
غلط بعضهم بعضاً والمرجع في النحو والصرف الي الاستعاد ومعرفة اشعار العرب بخبر الواحد المرسل
وهو مردود عند الاكثر ومع صحته فيجوز غلط الشاعر ولحنه وقد لحن كثير وعدم الاشتراك
والمجاز والنقل اذ علي تقدير الوضع لاخر ابتدا او معنيً لعلاقة او بغلبة لا يوثق بارادة ذلك
المعني من اللفظ وعدمها ظني وكذا عدم الاضمار والتخصيص والنسخ والتقديم والتاخير وذكر
في مثاله اسجدي واركعي والا ركعوا واسجدوا وهو مبني علي ان الوا وللترتيب فالاولي بجواز
ارموسي وعيسي فلانه لا يعلم الفاعل الا بالتقديم وعدم المعارض العقلي لوجوب تاويل النقل
وعدم المعارض النقلي الراجح والا وجب العمل به واشار المصنف الي هذه المقدمة في النهاية والحق
خلافه لعلمنا بتواتر نحو السماء والارض فرفع الفاعل ونصب المفعول وزيادة حرف المضارع

وابدال الهمزة التلواو من نحو راس وبئر ومؤمن للقطع بارادة الظاهر من نحو قل هو الله احد
وانتفاء هذه التواحج فالدليل المولف من هذه المحكمات يقينيا فيثبت القطع فيها قال خطابه تعالي
يحمل علي الحقيقة الشرعيه ان وجدت سواوجد غيرها من الحقايق اولا فان انتفت الشرعية
فالعرفية ان غلبت علي اللغوية في الاستعمال والا فهو مشترك يفتقر في حمله علي احدهما الي قرينة
فان انتفت العرفية فاللغويه فان لم يمكن فالمجاز فان تعددت العرفيه حملت علي ما طابقة الخطاب
علي المتعارف وقد يدل بالالتزام اما باعتبار اللفظ المفرد بان يكون شرطا للمطابقي ويسمي دلالة
الاقتضاء اما شرعا كتقدير العتق او عقلا لرفع الخطا والمركب بان يكون مكملا للمقصود كدلالة
تحريم التافيف علي تحريم الضرب او لا يكون كدلالة تخصيص الذكر علي تخصيص الحكم وقد
يجتمع من الخطابين حكم آخر مثل وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع وفصاله في عامين وقد
ينضم الي النص غيره فيحصل الحكم بهما مثل دلالة الاجماع علي تساوي الخال والخالة ودلالة
النص علي ارث الخال وقد يتعذر حمل اللفظ علي ظاهره فان اتحد المجاز حمل عليه والا بقي
مشتركا ان لم يترجح احدها والا حمل علي الراجح اقول يريد بيان كيفية الاستدلال بالخطاب
وهو اما ان يمكن حمله علي ظاهره اولا فان امكن فلا يخلو من ان يدل بلفظه او بمعناه فان دل
بلفظه او بمعناه فان دل بلفظه فلا يخلو من ان يحتاج الي ضميمة اولا فالاقسام اربعة ا ان
يدل بلفظه فلا ضميمة لقوله تعالي واحل الله البيع وحرم الربا فهذا اللفظ اما ان يكون له حقيقة
شرعيه اولا فان كان حمل عليها سواء كان هناك حقيقة عرفية او وضعيه يمكن حمله عليها
اولا لان ظاهر الشرع التكلم علي وضعه كاقيموا الصلوة وان لم تكن او كانت له حقيقة شرعيه
وتعذر حمله عليها وكان هناك حقيقة عرفية غالبة الوضعية وجب حمله عليها لانه المبادرة
الي الذهن كقوله عليه السلام اذا ابتلت النعال فالصلوة في الرحال فانها مرد بها الحجرية
وما غلظ من وجه الارض فالاول اولي لقضا العرف فان تعددت حمل كلا علي حقيقته نعم
ويجب ان يريد الله تعالي والا لخاطب بما يريد خلاف ظاهره وان لم تغلب العرفيه بل تساويا
فهو مشترك يحتاج الي قرينة مرجحة لارادة احدهما وان انتفت العرفيه او كانت وتعذر
الحمل عليها فاللغويه فان تعذر فالمجاز فان اتحد تعين لارادة سواء وجدت قرينة تدل
عليه اولا والا لزم الغا اللفظ وهو محال وان تعددت تساوى فهو مشترك يفتقر الي قرينة
وان رجح احدهما حمل عليه وان رجح اثنان فصاعدا فمشترك وهذا كما انه صالح لما يدل

يدل بلفظه وحده فهو كالمقدمة لباقي الاقسام ب ان يفتقر الي الضميمة بحيث يكون المجموع دالا
فهو ان تعالي عقب انقسام المنضم ا ان يكون خطابا اخر فاما ان يستظم منه ومن الاول قياس مثل
افعصيت امري الدال علي ان تارك المامور به عاص مع قوله تعالي ومن يعص الله ورسوله الايه الداله
علي ان كل عاص يستحق العقاب وهو معني كون الامر للوجوب وان يدل احدهما علي تعيين مدة
الامرين ويدل الاخر علي تعيين بعضها لاحدهما فانهما يدلان علي تعيين الباقي للاخر مثل الايتين
اللتين في المتن فانهما يفيدان ان اقل الحمل ستة اشهر ج ان يكون اجماعا لما ورد الخطاب علي
ارث الخال ودل الاجماع علي مساواة الخالة في الارث فانهما يستلزمان متصلة موجبة استثني
فيها عين مقدمها فينتج عين تاليها كلما ورث الخال ورثت الخالة والمقدم حق في الخطاب والتالي
بالاجماع ج ان ينضم اليه قياس كدلالة الخطاب علي تحريم الربا في البر ودل القياس علي مساواة
التفاح له فانهما يدلان علي تحريم الربا في التفاح لاستلزامهما متصلة موجبة كما مر د انضمام حال
المتكلم كقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة فانه متردد بين بيان اقل الجمع وهو حكم
عقلي وبين اباحة السفر حيث نهي عن السفر لا في جماعة وهو حكم شرعي فان شهادة حالة
عليه السلام حيث تعين للاحكام الشرعيه ترجح الشرعيه ح ان يدل الخطاب بمعناه وهي الدلالة
الالتزاميه فالمعني المدلول عليه بالالتزام اما ان يعرف من معني من اللفظ المفرد او من التركيب
والاول قسمان احدهما ان يكون المعني الالتزامي شرطا للمطابقي وهي دلالة الاقتضاء وهذه الشرطيه
قد تكون عقليه كرفع عن امتي الخطا والنسيان فان العقل دال علي انه لا يتم باضمار
المواخذة او الحكم الشرعي والا لزم الكذب علي الشرع لوقوع الخطاء والنسيان ويشكل بان المراد
من الامه الجميع والخطا والنسيان مرفوع عنهم وان جاز علي احادهم ولو سلم فهو مستفاد
من التركيب وقد يكون شرعيه لتقدير العتق فانه يدل علي وجوب التملك للعبد بقوله عليه
السلام لا عتق الا في ملك وثانيهما ما لا يكون شرطا للمعني المطابقي لدلالة اباحة الضرب علي اباحة
الايلام والمستفاد من التركيب اما ان يكون من مكملات المقصود كدلالة تحريم التافيف علي
تحريم الضرب لان كف الاذي عن الوالدين انما يتم ويكمل بتحريم الضرب ويسمي التنبيه وفحوي
الخطاب ومفهوم الموافقة او لا يكون من مكملاته كدلالة التخصيص بالذكر اما بذكر الوصف او
بذكر الاسم علي التخصيص بالحكم مثل في الغنم السائمة زكاة ويسمي دليل الخطاب ومفهوم
المخالفة د ان يتعذر حمل الخطاب علي ظاهره وقد ذكر بعضه فيما مر ويريد هنا ان التعذر

يكون بدلالة الدليل على عدم ارادته فانه يجب حمله على المجاز كما مر لكن مبني ذلك على
عدم حمل المشترك على معانيه ولا فرق عنده بين انحصار المجازات وعدمه اما المجاز فقال القاضي
عبد الجبار ان انحصرت وجوه المجاز حمل اللفظ عليها على جهة البدل اما الحمل عليها اجمع
فلعدم الاولوية واما البدل فلان الخطاب ليس بعام حتى يحمل على الجميع وان لم ينحصر وجب
نصب دليل على المراد لامتناع ارادته اجمع مع تعذر انحصاره واعترضه ابو الحسين بامكان
ارادة الجميع على البدل حيث لم يدل دليل على تعيين المراد قال الفصل الثاني في الامر
والنهي وفيه فصول الاول في حقيقته وفيه مباحث الاول الامر حقيقة في القول مجاز في
الفعل ولا نزاع في الاول واما الثاني فلانه لولاه لزم الاشتراك احتجوا بصحة الاستعمال فيه على
الحقيقة كما في قوله تعالى حتى اذا جاء امرنا وفار التنور والمراد الافعال العجيبة كما يقال امر
فلان مستقيم وهذا امر عظيم والجواب الاستعمال يوجد مع المجاز كما يوجد مع الحقيقة فلا
يجوز الاستدلال به عليها خصوصا وقد بينا اولوية المجاز من الاشتراك اقول لما
كان الخطاب جنسا للامر والنهي عقبه بالنوع وبدا بما لدلالته على الاقتضاء وعدم الامر لدلالته
على الوجود والامر حقيقة في القول الدال على طلب الفعل وفاقا وكثير على مجازيته في الفعل
وهو مختار الشيخ ابي جعفر الطوسي رحمه الله وبعض الفقهاء والمرتضى والقاضي عبد العزيز
بن البراج منا هو حقيقة فيهما وقال ابو الحسين هو مشترك بين القول المذكور والشيء والصفة
والشان والطريق وقال معتزلة بغداد هو حقيقة في القول المخصوص والادلة الدالة على
وجوب الافعال لنا انه لو كان حقيقة في غير القول لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل فان
عورض بلزوم المجاز قلنا هو خير من الاشتراك قالوا قد استعمل في القران كقوله حتى اذا
جاء امرنا والمراد الافعال العجيبة في ذلك الوقت التعجيبي من امر الله واراد به الفعل وما
امرنا الا واحدة ومسخرات بامره وما امر فرعون برشيد والمراد فعله وفي الشعر قول لامر
ما تسود من تسودو في العرف تقول لامر ما جدع قصير انفه وامر فلان مستقيم والمراد
طريقته وفعله وهذا امر عظيم ورايت امرا هالني والاستعمال دليل الحقيقة كما مر
واجاب بان الاستعمال يوجد مع المجاز فهو اعم ولا دلالة للعام على الخاص اذ كانت جزئياته
على السواء وان كان احدهما اولى لمسلتنا فهو اولى وهنا القول اولى لما بينا من ترجيح
المجاز ثم نقول نمنع ارادة الفعل في الايتين الاولتين بل القول او الشان ولو سلم

مسلم ارادة الفعل لكن نمنع اطلاق لفظ الامر عليه مخصوص كونه فعله بل لعموم كونه شانا
والظاهر ارادة القول في امر فرعون بدليل قوله قبله فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم
به ونمنع حمل وما امرنا الا واحدة على ظاهره لاستلزامه وحدة فعله ولانه لا يحدث كلمح
البصر في الشرع وليس كذلك فالمراد والله اعلم انه تعالى من شانه اذا اراد شيئا وقع كلمح البصر
وقوله مسخرات بامره اي شانه لا للجري والتسخير بقدرته تعالى لا بفعله ويجاب بان الاستعمال الدال
على الحقيقة هو المجرد عن القراين وليس هنا كذا فان ادعوا في هذه الصورة التجرد عن القرينة
الدالة على ارادة الفعل منعنا كون الفعل الفعل مرادا ويطلب حجتهم واحتج ابو الحسين بان القائل
هذا امر كم تردد السامع من الاول القول ومن الثاني الشان ومن الثالث الشيء ومن الرابع انه جاء
لغرض وما تردد الذهن بينها دليل على الاشتراك والجواب بمنع التردد عند اطلاق الامر بل
يتبادر الى القول اقول البحث الثاني في حده وهو طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء وهذا
الطلب معلوم لكل عاقل وهو غير الصيغة لعدم اختلافه باختلاف اللغات ولوجوده
من الساهي والغافل مع انتفائه وهل هو الارادة او غيرها الحق الاول فانا لا نعلم امرا يغاير الارادة
ولا يجوز وضع اللفظ الظاهر لمعنى غير معقول والاشاعرة اثبتوا الطلب مغايرا للارادة لان الله
تعالى امر الكافر بالطاعة ولم يردها منه لانه عالم بعدم ايقاعها منه فيكون تكليفه بها تكليفا بالمحال
ولصحة اريد منك الفعل ولا امرك به ولامر السيد عبده بفعل لا يريد ايقاعه منه طلبا لاظهار عذره
والجواب المنع من عدم ارادة الطاعة من الكافر والعلم لا يؤثر في المعلوم وتمام الاستقصاء في هذه
المسالة مذكور في كتبنا الكلامية ونفي الامر معناه نفي الالزام وان كان مريدا لايقاع الفعل اختيارا او
الطلب والارادة متساويان في امر طالب العذر والجواب واحد وهو انه وجد صورة الامر وان لم يرده
ولا يطلبه اقول لما كان الامر حقيقة في القول عند عرفه بما ذكره فقوله طلب يشمل طلب الترك وهو
النهي ويخرج الاخبار والتهديد واضافته الى الفعل يخرج النهي والمراد بالفعل ههنا ما يعم القول ليعم
الامر بالامر والنهي والخبر وغيرها وبالقول الطلب بالاشارة وبفعل النبي عليه السلام ونحوها
اذ الامر نوع من الكلام وتلك ليست كلاما فلا يسمى امرا وبالاستعلاء يخرج الدعاء والالتماس ولم
يعتبر العلو جماعة من المعتزلة لقول فرعون ماذا تامرون ولقول عمرو بن العاص لمعاوية امرتك
امرا جازما فعصيتني وكان من التوفيق قتل بن هاشم وهذا الحد للمحصول والنهاية ويشكل بان الامر
عندنا القول الدال على الطلب لا نفس الطلب وحده الرازي والمصنف في بعض كتابه اللفظ الدال

على طلب الفعل على سبيل الاستعلاء واللفظ الدال كالجنس يدخل فيه المهمل لانه دال عقلاً على
وجود متكلم وما بعده كالفصل فانه على طلب يخرج المهمل والانشاآت والاخبارات والمراد بالدلالة
المطابقة ليلا ينتقض في طرده بقول المستعلي لابويهما او لا تسكت فانه يدل على طلب الفعل
وهو الخروج من المكان والكلام وعلى قول الاشاعرة ان المطلوب بالنهي فعل الضد ينتقض في طرده ايضا
ولا ينعكس للجران نحو وج فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور وما نهاكم عنه فانتهوا
واسكتوا عما سكت الله عنه فانهما امر ولا يصدقان عليهما ولا يرد على طرده نحو اطلب منك الفعل لانه
انما يدل بالوضع على الاخبار بطلب الفعل لا على نفس الطلب وبمثل نقض الثاني بمثل طلب الفعل
فان قيل المراد بالدال على طلب الفعل الدال على وجود الطلب لا على ماهيته خاصة قيل فيتبعض
بقولنا وجود طلب الفعل والحق في الجواب ان المراد باللفظ الدال المفيد فاين قامه لان الامر من جملة
اقسام المركب التام فيندفع البعض بالقولين المذكورين وقيل نقل عن اوايل الاصوليين حدود
كقول اكثر المعتزلة هو قول القايل لمن دونه افعل او ما يقوم مقامه وبالاخير يخرج المرادفة من العربية
وغيرها ونقض طرداً بصدقه على التهديد وغيره مما ياتي من مدلولات افعل وبصدقه على قول الادنى
على خاضعها للاعلى افعل وبالنايم اذ قال لمن هو دونه افعل قيل بمنع انه يصدق على النايم القول
لغيره قال المصنف يشكل بان الساهي والعالم لطيفة لانه قال لغيره واجاب شيخنا بانه لو صح ان يقال
للنايم قال لغيره صح امر غيره فان قلت الامر يعتبر فيه القصد قلنا والقول خطاب فيعتبر فيه وعكساً
بالاستعلاء الادنى على الاعلى بقوله افعل وايضا فيه دور وكقول القاضي ابي بكر وارتضاه جمهور
الاشاعرة كالجويني والغزالي انه القول المقتضي طاعة المامور به من الامر وبان الطاعة موافقة
الامر عندهم فالامر يعرف بها فلو عرف بها دار وهذا الطلب معلوم للعاقل لانه يدرك تفرقة ضرورية
بين الامر والنهي وتمييز بين طلب الفعل والترك وبينهما وبين النهي والخبر وبين ايام كونه معلولا له
ولان العوام ومن لم يعرف الالفاظ الشارحة يامر وينهي ويخبر عن نفسه بها ولم ينازع فيه عاقل وهي
غير الصيغة ضرورة مغايرة الدليل للمدلول ولاختلاف الصيغة باعتبار اللغة دون الطلب ولوجود
الصيغة بدونه في الساهي والنايم والعاقل فلا يكون هي اياه والا لانفك الشيء عن نفسه ويغاير
الارادة عند الاشاعرة وقال المعتزلة والمصنف بل هو هي لعدم تعقل الزايد على الارادة ولو ثبت
لكان خفيا جدا لا يدركه الا افراد العقلاء فلا موضع له اللفظ الظاهر لامتناع الوضع لما لا يعقل او
وضع الظاهر للاخفى كما مر واحتجت الاشاعرة بانه تعالى امر الكافر المعلوم منه عدم الطاعة

الطاعة بها فلو ارادها لكان مريداً للمحال لاستحالة وقوع المراد والا لانقلب علمه تعالى جهلاً فقد
وجد الامر بدون الارادة ويلزم وجود الطلب بدونها لانه اما نفسه او لازم له ولصحة اريد منك
الفعل ولا امرك به ولو كان الامر الارادة لعد مناقضا ويشكل بانه يدل على مغايرة الارادة للامر وما نظن
ان احدا يدعي اتحادهما ولا يدل على مغاير الارادة للطلب الا ان يقال الامر هو الطلب فيصح لكنه ممنوع
فلو عكس فقال امرك بالفعل ولا اريد منك لزم المغايرة المطلوبة ان صح هذا القول والفرق بينهما ان
نفي الامر يحصل بانتفاء احد اجزايه فيمكن بقاء الطلب مع الارادة اذا جعلنا الامر مركبا من اللفظ والطلب
واما ثبوت الامر فيلزم ثبوت اجزايه فيلزم ثبوت الطلب مع ان نفي الارادة تتغاير او لانا السيد عبده
بما لا يريد بين يدي السلطان طلب لاظهار عذره فوجد الامر بدون الارادة ويلزم منه وجود الطلب
والجواب بل ارادة الطاعة وليست محالة لعدم تاثير العلم لكونه حكاية ومتاخرا في الرتبة والوجوب
لاحق اذ لا فرق بين فرض وقوع احد الطرفين او العلم به فان كلاهما يقتضي الوجوب اللاحق فلا يخرجه
عن الامكان الذاتي والمراد اريد منك الفعل ولا امرك به بل باختيارك مع معارضته بانه اطلب منك الفعل
ولا امرك به ومن ثم قبح عرفاً قول القايل للملك امرك بكذا لا اطلب منك والحق ان الامر ليس عبارة عن مجرد
الطلب او الارادة بل جملة جزءها احدهما وحينئذ لا يلزم من ثبوت الارادة فانتفاء الامر انفكاك الامر
عنها لانها اعم منه بل اللازم عكسه والسيد اوجد صيغة الطلب والارادة ولم يطلب ولا اراد ثم وقيل
قولهم فيكون تكليفه بها تكليفا بالمحال ان تكليفه بها واقع اتفاقا فان استحالة وقوعها عندهم للتكليف
بمثل هذا لا يمنعونه فلا مدخل للتكليف هنا فلو قيل فيكون ايقاعها محالا فلا يريد الله تعالى حينئذ
ثم هنا فايدة وهو ان مدلول لفظ امر لا يخلو عن احتمال و الترجيح المانع من النقيض الترجيح
المطلق مطلق اللفظ الدال على الترجيح المانع من النقيض مطلق اللفظ الدال على مطلق الترجيح
اللفظ العرفي الدال على مطلق الترجيح واللفظ العرفي الدال على الترجيح المانع من النقيض والحق
انه اسم لمطلق اللفظ الدال على الترجيح المانع من النقيض لقول اللغوي الامر من النظر نقيض
كذب المتابعين مع انهم صادقون وقال ان الكلام لفي الفؤاد قلنا الشهادة اسم للصيغ الدالة على
الترجيح المنعقد لا لمطلق الترجيح والاخطل ليس عربيا محضا ولو سلم اراد به مقصود الكلام
اقول البحث الثالث اعلم ان الصيغة تدل على الطلب بالوضع فلا يفتقر الى الارادة لغيرها
من الالفاظ احتج الجبائيان بان المميز بين الامر والتهديد الارادة والجواب انها حقيقة في
الطلب مجاز في غيره ولا اثر للارادة المامور في صيرورة الصيغة امراً خلافاً لهما لانها دالة بالوضع

على الارادة فلا تقيد الصيغة الدالة عليها صفة كالمسميات مع الاسماء وقد تقوم صيغة الامر
مقام الخبر مثل اذا لم تستح فاصنع ما شئت وبالعكس مثل والوالدات يرضعن لاشتراكهما في الدلالة
على وجود الفعل وكذا النهي مثل لا ينكح المراة على عمتها اقول هنا مسايل ثلث ا يكفي الوضع في
دلالة الصيغة على الطلب من غير احتياج الى الارادة وهو قول الكعبي والاشاعرة وزعم الجبائيان الاحتياج
الى الارادة مع الوضع لنا انها وضعت لمعنى هو الطلب فهي كلفظ الانسان والفرس في عدم الاحتياج الى
الارادة قالوا المميز بين الامر والتهديد الارادة فبدونها لا يتحقق دلالتها على الطلب والجواب
الافتقار الى مميز مبني على انها حقيقة في التهديد ونحوه وليس بل هي حقيقة في الطلب مجاز في
غيره فتفيد عند اطلاقها الحقيقة كساير الحقايق ولو اريد التهديد وجبت القرينة ولو سلم
الاشتراك لم يكن الارادة كافية في التمييز لحقايقها ب اختلف فيما به يصير الصيغة امرا فعال المصنف
والاشاعرة بمجرد الوضع ولا اثر للارادة فيه وقال المرتضى والقاضي عبد العزيز والجبائيان لا يكون
امرا الا بارادة المامور به مع الارادة السابقة اعني الارادة كونه امرا لنا وضع الصيغة للارادة
ودلالتها عليها كغيرها من الالفاظ وهو يستلزم عدم افادة الارادة مدعي صيغة الامرية كساير
المسميات مع اسمائها ويبطل بضعف القياس فالحق ان يقال ان اراد التاثير بانها في وضع الواضع
بالاسماء فهو ظاهر البطلان وان اراد ان الصيغة الشخصية المجردة عن تلك الارادة ليست امرا حقيقة
فهو حق بل يكون اللفظ حينيذ مستعملا لها في غير موضوعها كاستعمالها اياها في الخبر ونحوه وقد
ذكر المصنف ذلك في امر السيد عبده فقال انه ليس امرا بل صورة الامر والرازي اعترف هنا بان صيغة
افعل موضوعة للارادة ومن زعم انها موضوعة للطلب المغاير للارادة قال المعتزلة الصيغة
قد وجدت مع غير الامر فلا بد من مايز كالالفاظ المشتركة وهذه المسئلة لم يذكرها في المنتخب ولا
ذكرها صاحب التحصيل لانه التزم بالاتيان بانواع المسايل لا باشخاصها فظن لذلك انها مكررة
وهو متى اظن لان الجبائيين يشترطان في كون الصيغة امرا ارادتين ارادة دلالتها على
الطلب الذي هو جزء مفهوم الامر اذ هو اللفظ الدال على الطلب وهو المذكور في المسئلة الاولى
وارادة المامور به وهو هذه المسئلة وبعض المعتزلة شرط ارادة ثالثة وهو ارادة احداث الصيغة
خرج به الساهي وغيره ج قد مر ان العلاقة مسوغة للتجوز وبين الامر والنهي والامر
والخبر علاقة من حيث الدلالة على الطلب وتحصيله او عدمه فان قول القايل اطلب منك
القيام او تركه يدل على ما يدل عليه قم او لا تقم فيصح استعمال كل منهما في معنى الاخر فاطلاق

فاطلاق الخبر على الامر في قوله تعالى والمطلقات يتربصن والوالدات يرضعن والمراد امرهن
وعكسه فاصنع ما شئت اي صنعت ما شئت فاطلاق الخبر وارادة النهي كثير كقوله تعالى لا
يمسه الا المطهرون وقوله عليه السلام لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها وقوله لا ينكح
حتى يستامر معناه لا تنكح الى غاية الاستيمار قال الفصل الثاني في مدلول الصيغة
وفيه مباحث ا في ان الامر للوجوب صيغة افعل تستعمل في معان متعددة كالايجاب والندب
والارشاد والتهديد والاهانة والدعاء وهي حقيقة في الاول وقيل مشترك بين الاول والثاني وقيل
للقدر المشترك لنا قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك ذمه على ترك السجود عقيب الامر ولولا
انه للوجوب لما استحق الذم بمجرد الترك وقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على
الامتناع عقيب الامر وقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره امر مخالف الامر بالحذر ولولا
العقاب لما حسن التحذير ولان تارك المامور به عاص والعاصي يستحق العقاب ولقوله عليه السلام
لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك نفى الامر مع ثبوت الندب ونفى الامر واثبت الشفاعة
المندوب قبولها في خبر بريرة ولحسن ذم العبد على الترك ولا نحمله على الوجوب احترازا
عن الضرر المطلوب احتجوا باستعماله في الوجوب والندب والاصل عدم الاشتراك فيكون
حقيقة في القدر المشترك والجواب المجاز قد يصار اليه الدليل وقد بيناه تذنيب الامر الواقع
عقيب الحظر للوجوب لوجود الامر المقتضي وانتفاء ما يصلح للمانعية وهو الانتقال من الحظر
لتساوي الاحكام في التضاد وقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا معارض بمثل فاذا انسلخ الاشهر
الحرم فاقتلوا المشركين اقول هذا البحث يتعلق بمدلول الصيغة على التفصيل وهو مبني على ان
الامر هل له صيغة تخصه قوله كثيرا وصيغة مشتركة بينه وبين غيره كقول القاضي عبد العزيز
باشتراكها بين الامر والاباحة وهي تستعمل في خمسة عشر معنى على المدلول الاول ا الايجاب كاقيموا
ب الندب فكاتبوهم ويدخل فيه الادب كقوله كل مما يليك وجعل مغايرا ج الارشاد فاستشهدوا
واشهدوا وتشترك الثلثة في تحصيل المصلحة في الثالث وثبوته اولا ينقص الثواب بترك
الاشهاد ولا يزداد وفيهما الجزو يد د التهديد اعملوا ما شئتم واستفزز ه الاهانة ذق و الدعاء
اغفر لي ز الاباحة كلوا واشربوا فاصطادوا ح الامتنان كلوا مما رزقكم الله وجعل الاباحة ط
الاكرام ادخلوها بسلام ي التسخير كونوا قردة يا التعجيز فاتوا بسورة يب التسوية فاصبروا
او لا تصبروا يج التمني الا انجلي يد الاحتقار القوا ما انتم ملقون يه التكوين كن ويستحقه

في الجميع وفاقاً لان التهديد والتعجيز والتحقير والاهانة والتسوية مثلاً لا تفهم من مجرد
الصيغة بل بقرينة واختلف فيما هي حقيقة فيه على اقوال عشرة ا انها للوجوب لقول جماعة
من المتكلمين وابي الحسين واحد قولي ابي علي والرازي وجماعة من الفقهاء منهم الشافعي وقول
المصنف هنا ب للندب خاصة وهو منقول عن ابي هاشم والشافعي وقول جماعة من الفقهاء والمتكلمين
ج للايجاب والفرق بينه وبين الوجوب عند المعتزلة دلالة الامر على ان للفعل في نفسه صفة
الوجوب لو قلنا انها للوجوب ودلالة الامر على ان الامر اوجبه لو جعلناها للايجاب وعند
الاشاعرة وهو ظاهر اختيار الشيخ ابي جعفر لانه قال انها للايجاب لغة وشرعاً ثم يستفاد الوجوب
ان كان الامر حكيماً د اشتراكها بين الوجوب والندب مطلقاً وهو قول بعضهم والقاضي عبد العزيز
جعلها مشتركة بين الوجوب والايجاب والندب ه اشتراكها بينهما لغة وهو قول المرتضى والعرف
الشرعي خصصه بالوجوب و وقال بعضهم انها للاباحة ز قال الحزون هي مشتركة بينهما وبين
الوجوب والندب ح قيل مشتركة بين الاحكام الخمسة اعني الوجوب والندب والتحريم والاباحة
والتنزيه ط انها للقدر المشترك بين الوجوب والندب ي قال في النهاية انها لغة موضوعة للقدر
المشترك بين الوجوب والندب ومن حيث الشرعي الوجوب وحكي في المتن اقوى الاقوال والتوقف
الاشعري والقاضي وابو بكر والغزالي والحق انها حقيقة في طلب الفعل ورغيره لانا عند سماعها
مجردة عن القراين نفهم منها طلب الفعل خاصة فلو كانت حقيقة في غيره خاصة لفهم ولو
كانت حقيقة فيهما التردد واحتج المصنف بثمانية اوجه اربعة من القران واثنين من السنة واثنين
عقليين ا قوله ما منعك الاية وليس المراد الاستفهام لامتناعه على الله فتعين الذم والتوبيخ
ولولا الوجوب قبح الذم وكان له ان يقول انك لم توجه علي قال المصنف يشكل بان صيغة لزم
واللزم تجي عقيب ترك المامور به مطلقاً فلو سلم فالذم وقع على الترك مع الاستكبار واجيب
بان سياق الاية يدل على الذم والتعليل باذ امرتك يدل على انه ذم لمجرد الامر واعترض ايضاً
بامكان افادته للوجوب في تلك اللغة فلا يلزم مثله في لغتنا وشرعنا واجيب باقتضاء الاطلاق
ترتب الذم على المخالفة فالتخصيص بامكان خلاف الظاهر ورد ايضاً بانه لو افاد في غير لغتنا
لزم النقل وهو خلاف الاصل واعترض ايضاً بانه دل على ان الامر للوجوب لا ان صيغة افعل
له التي هي المتنازع ب قوله تعالى واذا قيل لهم الاية ذمهم الله تعالى على ترك الركوع ولولا
الوجوب لما حسن الذم لا يقال الاولى لكم المعنى اعترضه المصنف بجواز كون الذم بسبب

ترك النظر فان الامر بالركوع هو للوجوب فيفعل او للندب قبيحة فيه فانه يدل على ترك المبالاة
بالتكليف بخلاف الاولى لكم الفعل وبانه حكاية حال او يمنع كونه ذماً واجيب بان الاحتمال لا يدل
عليه اللفظ قال لا يركعون لا يدل على الا ينظرون ولو سلم فهو احتمال بعيد وليس المدعى ان الدليل
قطعي بل يفيد الظن الراجح وسياق الاية يدل على الذم وصرح باحتمال ذمهم على الترك لاجل امره
اياهم تحقيقاً لمخالفته وارود ان الذم على عدم اعتقادهم حقيقة الامر بقرينة ويل يومئذ للمكذبين
وامكان قرينة دالة على الوجوب واجيب بان المكذبين ان كانوا هم الذين لم يركعوا جاز استحقاقهم
الذم بسبب الترك والويل بسبب التكذيب لمخاطبة الكفار بالفروع وان كانوا غيرهم وترتب الذم
على الترك بمنع القرينة ج قوله فليحذر الذين الاية امر مخالف الامر بالحذر عن العذاب وتارك المامور به
مخالف للامر لان المخالفة ضد الموافقة وموافقة الامر العمل بمقتضاه فيضادها ترك العمل بمقتضاه
والامر بالحذر انما يحسن عند قيام مقتضيه وترتب هذا الحكم على هذا الوصف مشعر بالعلية ولا
معنى للوجوب الا هذا ومنع ان التارك مخالف بل المخالف هو التارك معاندة ومشاقة فهو يدل على
تحريم المخالفة بهذا المعنى واعترض بان موافقة الامر هي الاتيان بمقتضاه على وجهه الذي
اقتضاه فانه لو اتى بالواجب على وجه الندب عد مخالفاً فالمخالفة ضدها اذ الموافقة اعتقاد
حقيقة فالمخالفة ضدها ولا تدل على الحذر عن مخالفة الامر الا مع مخالفته بالحذر ولا تهادلت
على ان مخالف الامر مامور بالحذر على وجوبه الا ان قيل الامر للوجوب هو المتنازع وحسن الحذر
لا يكفي لسنده انه لا يحسن الا عنه قيام المقتضي لنزول العذاب بل يحسن احتمال نزول العذاب ايضاً
وهي مسالة اجتهادية لا قطعية سلمنا لكنها تدل على ان امراً ما للوجوب فلم قلتم ان كل امر كذلك
وضمير امره يحتمل عوده الى الله تعالى والى الرسول عليه السلام فلا يدل على تعيين احدهما واجيب
بان العبد اذا امتثل امر سيده حسن لغة وعرفاً قول هذا موافق امره ولو لم يمتثل قيل خالفه
والتقييد بالوجه الذي اقتضاه في الموافقة لا يستلزم انحصار مخالف الامر في الاتيان بالمامور
به على غير الوجه الذي اقتضاه وهو شامل للمخالفة بالتفسيرين واعتقاد الحقيقة موافقة
للدليل الدال على كون الامر حقاً لا موافقة الامر اذ موافقة الشي تقرير مقتضاه ومقتضى الدليل
كون الامر حقاً مع قبلة المخالفة صادقة في الامر بالنوافل فتدخل تحت الاية واجاب ابو الحسين في
زيادات المعتمد بان في الاولى ان يفعل ولكن لمن لا يفعل وهذا تضمن معنيين بموافقة شان
ان يفعل ويجوز ان لا يفعل المخالفة هي ان لا يفعل مع عدم تجويزه ان لا يفعل او ان لا يفعل

مع تجويزه ان لا يفعل بخلاف الواجب لان مدلوله واحد وهو ان يفعل بمخالفة ان لا يفعل ودعوى
ان الامر بالحذر عن المخالفة يبطلها عدم تعين المامور بالحذر وليس بتم الذين يتسللون لانهم المخالفون
عن امرها فلا يومرون بالحذر عن انفسهم مع ان ضمير الحذر مفرد ولو عادا الى الذين لكان جمعًا ولو
سلم بقي ان نصبهم الآية ضابعًا لان يحذر لا يتعدى الى مفعولين ولا يدعى وجوب الحذر بل جوازه
وهو كاف اذ جوازه مشروط بوجود ما يقتضي وقوعه والا لكان تحذرا عما لا يوجد ولم يوجد
المقتضي لوقوعه وهو سفه ممتنع والامر المذكور للعموم بامكان لا الامر الفلاني ولا ندرتب العقاب
على المخالفة والترتب يشعر بالعلية فتحقق الحكم في جميع صور الوصف ولا قايل بالفرق بين امر الله
تعالى وامر النبي صلى الله عليه وآله د تارك المامور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري ولا اعصي
لك امرا والمراد به ترك المامور به وقال الحماسي اطعت لامريك بصرم حبلي مريهم في احبتهم بذاك
فانهم طاوعوك وطاوعيهم وان عاصوك فاعصي من عصاك والعاصي يستحق للعقاب لقوله
تعالى ومن يعص الله ورسوله الآية اورد بمنع الصغرى لانه لو كان العصيان عبارة عن ترك
المامور به لكان قوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون عقيب قوله لا يعصون الله ما امرهم تكرارًا
لان عدم العصيان دليل على فعل ما امروا به وبان المستحب قد يكون مامورا به وتركه غير عصيان
ومنع كلية الكبرى بقرينة الخلود المختص بالكفار واجيب بمنع التكرار لعدم اتحاد زمان
الفعلين فان الاول ماض والثاني مستقبل ولان لا يعصون على الاتيان التزامًا ودلالة
ويفعلون مطابقة فلا تكرار لان دلالة احدى الدلالتين بالاخرى والامر بالندب ليس حقيقة
بل مجاز لكونه لازمًا للوجوب والكبرى للعموم لان من لفظ وضع للعموم والاصل استعماله
في موضوعه والخلود قد يراد به الزمان المطاول كقوله ولن يتمنوه ابدًا مع قولهم وقالوا يا مالك
ليقض علينا ربك فلا تختص بالكفار وان بنا الحكم على العصيان فيتحقق حيث تحقق واستدل
على الكبرى بان قضية العرف استحقاق العقاب في الدلالة الناصرة لعلم الرق فيما
طلبك بالموجب من العدم والمرشا نسبة النعم ه قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي
لامرتهم بالسواك عند كل صلاة نفى الامر بالسواك لاقتضايه المشقة عليهم فيكون للوجوب
اذ لو كان للندب لم يستلزم مشقة زايد لمنع لاجلها والراي جعله والخبر الذي جعل
دليلا على ان المندوب غير مامور به لان لفظه لا مفيد لامتناع الشيء لوجود غيره
فيفيد امتناع الامر لوجود المشقة والاجماع واقع على ندبيته فتحقق الندب وعدم

وعدم تحقق الامر بالسواك يلزم منه كون المندوب غير مامور به فاذا انضم اليه كذلك كون الامر
موضوعًا لطلب الفعل تعين كونه للوجوب ويشكل بانها لا تدل الا على ان بعض المندوب غير مامور به ولا
نتيجة الشكل الثالث لا تكون الا جزئية فلا يتعين كون المامور به واجبًا لاحتمال كونه مندوبا فان
قولنا بعض المندوب غير مامور به لا ينافي صدق قولنا كل مامور به مندوب وعتقت بريرة تحت
عبد فكرهته فقال لها عليه السلام راجعيه فقالت بامرك يا رسول الله فقال لا انما انا شافع فقالت لا
حاجة لي فيه نفى عليه السلام الامر واثبت الشفاعة الدالة على الندبية وهو دليل على ان المندوب
غير مامور به فتعين كون المامور به واجبا لما تقدم من بطلان كونه موضوعا لغير طلب الفعل ولانها طالبت
بانه لو كان ذلك القول امرا لكان واجبا وامرها النبي عليه السلام فكان الامر للوجوب ويشكل الاولى
بما مر من ان ثبوت الندبية وانتفاء الامر يدل على عدم كون المامور به مندوبا ويشكل الثاني بمنع
تعليلها بانه لو كان امرا لكان واجبا مع احتمال ان مرادها من امره عليه السلام الزاهد ز انما خالف
العبد امر سيده ذم وعوقب بمخالفة امر سيده وذلك دليل على حسن ذم تارك المامور به وهو
معنى كون الامر للوجوب اعترضه المصنف بان حاصله للندب او للقدر المشترك يمنع حسن ذمه
عند الامر الا مع القرينة واجيب بتعليل العقلاء ذمه على ترك الامر وان لم يشاهدوا حيث يفقدون
القرينة ح حمله على الوجوب يقطع فيه بعدم مخالفة الشارع وعلى الندب يشكل فيه لانه ان كان
واجبا فحمله عليه موجب للقطع بعدم الاقدام على مخالفة الامر وان كان مندوبا فحمله على الوجوب
يسعى في تحصيله بابلغ الوجوه فلا يتحقق مخالفة الامر على التقديرين وحمله على الندب لا يحصل
معه القطع بعدم المخالفة الا على تقدير كونه مندوبا فيجب حمله على الوجوب لقوله عليه
السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولوجوب سلوك الطريق الامن عند معارضة المخوف ولان
في مخالفة الامر ضررا مظنونا فيجب دفعه ولا يتم الا بالحمل على الوجوب ويشكل بانه لا يدل
على وضع الصيغة للوجوب الذي هو المدعى فانه وارد على تقدير اشتراكها بين الوجوب
والندب بل وعلى تقدير وضعها للقدر المشترك او حقيقة في الندب مجازا في الوجوب | احتج
القايلون بالاشتراك بين الاثنين والثلاثة والخمسة باستعماله فيها وهو دليل الحقيقة واجيب
بوجوده مع المجاز كالحقيقة ولو سلم ان الاصل في الاطلاق الحقيقة لكنه ترك للدليل وقد
تقدم واحتج القايلون بالقدر المشترك بين الوجوب والندب وهو مطلق طلب الفعل باستعماله
فيهما فلو كان حقيقة في احدهما لزم المجاز ولو كان حقيقة فيهما لزم الاشتراك واجيب المجاز

وان خالف الاصل نجب القول به للدليل الدال على كونه حقيقة في الوجوب بخصوصيته واما
موجب مجازيته فيما عداه مما استعمل كالندب وكالقدر المشترك بينهما والا لزم الاشتراك المخالف للاصل
المرجوح بالنسبة الي المجاز اذا تعارضا وايضا فالمجاز لازم على تقدير عدم الاشتراك سواء وضع للقدر
المشترك بينهما او للوجوب وحده او على تقدير كونه للقدر المشترك بكون استعماله في كل واحد بخصوصه
مجازا لانه لم يوضع له اللفظ ويحتاج الي القرينة في الدلالة عليه فاحتمال كونه حقيقة في احدهما مجازا
في الاخر اولى من القدر المشترك لاستلزامه كثرة التجوز فسادا اعرفت وكذلك في الامر المبتدا فاعلم
ان الاختلاف واقع بين القائلين بالوجوب في الابتداء في الامر الوارد عقيب الحظر او الاستيذان
والكراهة فالمحققون انه كالمبتدا وهو اختيار المرتضى والشيخ والقاضي عبد العزيز ونقل المرتضى
والشيخ ان القول بالاباحة منسوبا لاكثر اجرها الينا تحقق المقتضي للوجوب وهو الامر على ما تقدم
وما يدعى معارضته اياه من تقدم الحظر المضاد له لا يصلح معارضا لان الاحكام متساوية في امتناع
التضاد ولا يمتنع الانتقال من الحظر الى الاباحة فكذا الى الوجوب والعلم به ضروري ولان الحايض
والنفساء مامورتان وجوبا بالصلوة بعد الطهر وقد كانت حراما ولان قول السيد لعبده او الوالد
لولده اخرج من الحبس الى المكتب يفيد الوجوب ويشكل بمنع ان الامر مطلقا للوجوب بل هو ابتداء
الوجوب انما يضاده الحظر وغيره ليس ضدا اليه وان امتنع اجتماعه معه والحايض والنفساء
يصليان بالامر السابق بالصلوة بعد زوال المانع فالوجوب مستفاد من الامر الاول وافادة امر العبد
والولد للوجوب للقرينة احتجوا بوجوده من دون الوجوب لقوله تعالى فاذا تطهرن فاتوهن من
حيث امركم الله واذا حللتم فاصطادوا واذا قضيت الصلوة فانتشروا ولقوله عليه السلام
كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وعن ادخاركم الاضاحي الا فادخروها ولان
السيد لو قال لعبده بعد ان نهاه عنه افعله دل على الاباحة واجاب بمعارضته بقوله تعالى
فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وبهذا الحج لان تخلف الاثر عن المقتضي لمانع امر
معقول غير قادح في كونه مقتضيا ووجود الاثر لغير مقتضيه محال ونجاب بان عدم افادة
الاثنين للوجوب تستفاد من القرينة الغير مجردة عن كون عقيب الحظر والعرف معارض بالعرف
المتقدم قال البحث الثاني الحق ان الامر يدل على طلب الماهية من غير شعور بوحدة
ولا تكرار لاستعماله فيهما والاشتراك والمجاز على خلاف الاصل ولاستلزامه كون كل عبادة ناسخة
لما تقدمها ولقبول القيدين فيقال افعل مرة ودائما غير تكرير ولا نقض احتجوا بان النهي

النهي يقتضي التكرار فكذا الامر والجواب المنع من الصغرى وبالفرق فان الانتهاء دائما ممكن
بخلاف الفعل احتج السيد المرتضى على الاشتراك بحسن الاستفهام والاستعمال وهما غير دالين
على مطلوبه على ما سيأتي اقول اختلف في ان الامر المجرد عن القرينة هل يدل على الوحدة او
التكرار فقال جماعة من الفقهاء والمتكلمين والاسفرايني يقتضي التكرار المستوعب لمدة العمر مع الامكان
وقال اخرون يقتضي الوحدة من حيث اللفظ وهو اختيار الشيخ ابي جعفر وقال اخرون لا يقتضي
احدهما من حيث المفهوم الا ان تحصيل الماهية لما حصل بالمرة اكتفي بها بل هو موضوع للقدر
المشترك وهو مذهب المحقق المرتضى عليها نقله عن المصنف في النهاية وابي الحسين والرازي والمصنف
والذي صرح به في الذريعة وتبعه القاضي الوقف لعدم العلم بارادة التكرار والوحدة وقيل
الاشتراك وهو الذي نقله المصنف عن المرتضى هنا وقيل بالوقف اما لادعائهم الاشتراك او
لعدم العلم بانه حقيقة في ايهما لنا وجوه ثلثة ا اشتماله في كل منهما كالحج والعمرة والصلوة وقول
السيد لعبده احفظ دابتي للتكرار وقوله اشتر اللحم للوحدة لذم العقلاء اياه لو خالف في
الموضعين والمجاز والاشتراك خلاف الاصل فيكون للقدر المشترك فلا يدل بمجرده على احدهما
لعدم دلالة العام على الخاص ب ان التكرار يقتضي استغراق الاوقات لعدم اولوية بعضها بالفعل
دون الباقي من جهة اللفظ ومن جهة المعنى فالتخصيص ترجيح بلا مرجح هكذا قيل والاولى
انه اذا كان التكرار استوعب الاوقات فلا يطلب لتخصيص واذا امر باخر استوعب جميع
الاوقات ايضا لعدم الاولوية او لانه مقتضاه فيرفع استيعاب الاول وقد كان ثابتا في الشرع
فيكون نسخا ج قبوله التقييد بالمرة ودائما من غير تكرير ولا نقض ولو كان لاحدهما لزم ويشكل
الاول بان استعمال اللفظ في احدهما ان كان بخصوصه كان المجاز والاشتراك لازما قطعا سواء
وضع للقدر المشترك بينهما اولا اما اذا لم يوضع له فلما ذكرتم واما على تقدير فلان استعماله
في كل واحد منهما بخصوصه ان كان باعتبار وضعه ان ثبت الاشتراك والا كان مجاز الوضع بجزئيه
وهو ذلك المشترك لا له ولافتقاره في افادته اياه الى قرينة وكان اعم من كونه بخصوصيته اولا من
صادق عليه فيمنع لزوم الاشتراك والمجاز على تقدير كونه موضوعا لاحدهما دون الاخر وانما
يلزم ذلك ان لو لم يكن لاحدهما ملزوما للاخر اما على هذا التقدير فلا والحال هنا كذلك للزوم
الوحدة للتكرار ويشكل الثاني بانه غير مستلزم للمطلوب وهو وضعه للقدر المشترك لاحتمال
وضعه للوحدة ويشكل الثالث باحتمال ارادة التاكيد عند تقييده بمقتضاه والتجوز عند

تقييده بصنو كقوله تعالى تلك عشرة كاملة ورايت اسدًا يرمي سلمنا لكن لزوم الحال على
تقدير وضعه لاحدهما خاصة اما اذا كان موضوعًا لهما بالاشتراك كان التقييد باحدهما تعيينًا لاحد
معنى المشترك احتج التكراريون باشتراك الامر والنهي في الدلالة على الطلب لكن الامر يدل على
طلب الفعل والنهي يدل على طلب الترك فاقتضاء الفعل مطلق الطلب يشترك بينهما والنهي التكرار
وكذا الامر والجواب منع حكم الاصل وهو اقتضاء النهي التكرار ولان سلمنا نفي الملازمة للفرق
بين الفعل والترك بامكان الاداء دايمًا واستحالة الفعل دايمًا ويمنع ايضا من علية الوصف اعني
الطلب المطلق للحكم احتج القايلون بالاشتراك عن الاستفهام فيقال اردت مرة او دايمًا
كما روي ان ان سراقه قال للنبي صلى الله عليه واله حجنا هذا لعامنا او للابد ولو وضع لاحدهما
بدا لي فهم السامع فلم يحتج الى الاستفهام وبانه استعمل في كل واحد من الوحدة والتكرار والاصل
في الاستعمال الحقيقة وكون الاصل في الاستعمال الحقيقة يعارضه اصالة عدم الاشتراك والجواب
قدمنا ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة ويمنع ان الاستفهام انما يحسن على تقدير الاشتراك اذ
قد يحسن الاستفهام عن افراد المتواطي كاعتق عبدي عني وله عبيد يحسن ان يقال له اي عبد
وقد يحسن الاستفهام لنفي احتمال التجوز كما لو قال قتلت اسدا فيقال يعني السبع او الرجل وقوله
على ما سياتي يريد به في اثبات صيغة العام احتج اهل الوحدة بان اهل اللغة اجمعوا على ان من
امر عبده بفعل ولا عادة متقررة هناك انه لفعل مرة ولانه لو حلف لتصومن او ليصلين برّ بالمرة
اجماعًا واجيب بمنع الاجماع على المرة الواحدة لا غير بل يمكن الاجماع على ان المرة مامور
بها وهو مسلم ولان بالوحدة في اليمين ليس من حيث اقتضا المرة بمجرد طلب الفعل وهو اعم من المرة
او التكرار فلا يدل على خصوصية احدهما بل لما كانت المرة لازمة بكل واحد من قسمي العام
كانت واجبة دون الزايد لاصالة البراءة قال البحث الثالث الامر على شرط او صفة لا
يتكرر بتكررهما الا مع العلية لحسن اذا دخلت السوق فاشتر اللحم مع عدم ارادة التكرار
وكذا اعطه درهما ان دخل ولان التعلق اعم منه مع قيدي الوحدة والتكرار ولا دلالة
للعام على الاختصاص بشي من جزيياته ومع العلية يثبت العموم لوجوب وجود المعلول عند
وجود العلة اقول اجمع القايلون باقتضاء الامر المطلق التكرار على اقتضايه هنا
ومن لم يقل به هناك اختلفوا فذهب المرتضى والشيخ والقاضي عبد العزيز وجماعة من
الفقهاء الى عدم تكراره بتكررهما مطلقًا وقال اخرون يتكرر مطلقًا وقال الرازي وجماعة

من المتاخرين لا يفيد التكرير من حيث اللفظ ويفيد من حيث الامر بالعمل بالقياس
ويعرف منه قول المصنف وهو ان المشروط ان لم يكن علة الحكم لم يتكرر بتكررها والا تكرر ومثال الشرط
قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا للمصنف على الدعوى الاولى وجهان ا انه لا يتكرر
بتكررهما عرفًا فكذا لغة وشرعًا اما الاول فلان القايل لعلامه ان دخلت السوق فاشتر اللحم
او اعط زيدًا ان دخل الدار لا يحسن منه شرا اللحم كلما دخل واعطا الدرهم كلما دخل المذكور
ولو فعله ذمه العقلاء واما الثاني فلانه لولاه لزم النقل ويشكل باستفادته من
القرينة وبهذا لم يطرد في مثل القايل لعبده اذا اشبعت فاحمد الله واذا اصمت فافطر على
مباح فانه يفيد التكرار ب مطلق التعليق اعم والعام لا يدل على شي من جزيياته اما الاولى
فلتوارد القسمة اليها فيقال ان دخل فاعطه مرة ودايمًا ولان التعليق قد يكون في جميع الصور
وفي بعضها والثاني ظاهر ويشكل بان العام يدل على احد جزيياته اذا كان فيه انجع كاستعمال
اللفظ بالنسبة الى الحقيقة والمجاز ومدعي التكرار او الوحدة يزعم انه موضوع اللفظ فيصرف
اليه وعلى الثانية ان العلة يستلزم معلولها في جميع صور وجودها والا لم يكن علة وهي
حق اذا كانت تامة احتج المكريون بورود للتكرار كانه السرقة والزانية والزاني واذا
قمتم الى الصلوة والاصل الحقيقة واجيب بانا لم ندع انه للوحدة بل هو اعم فقد يستعمل في التكرار
كما ذكر وفي الوحدة كما تقدم ولان ما ذكر علل وقد بينا التكرار بالعلل واحتج الرازي على
افادته من جهة القياس بان ترتيب الحكم على القياس المشروط او الصفة مشعر بكونهما علة
فيتحقق الحكم حيث تحقق الوصف لاستقباح ان كان عالمًا فاقتله وان كان جاهلا فاكرمه
ولذا استخف بالعالم واكرم الجاهل والاستقباح اما من حيث جعل العلم علة للقتل والاستحقاق
علة للاكرام او من حيث ان العلم ينافي الاستحقاق والجهل ينافي الاكرام والثاني باطل لانه لا
امتناع في استحقاق العالم القتل بسبب زنا وارتداد واستحقاق الجاهل الاكرام بسبب
شجاعة وسخا ولا يستند الاستقباح الى وصف آخر لتحقق الحكم به مع الذهول عن ساير
الوصف مع فرض عدمها فتعين الاول وحينئذ يتكرر بتكرره ولا وجود المعلول في جميع صور
وجود العلة ويشكل باحتمال كون الاستقباح بجعل العلم شرطًا للقتل وجعل الجهل شرطًا
للاكرام والشرط لا يستلزم المشروط في الوجود قال البحث الرابع الحق ان الامر لا يفيد الفور
ولا التراخي لاستعماله فيهما والمجاز والاشتراك على خلاف الاصل فيكون موضوعًا للقدر المشترك

بينهما والقبول له التقييد بكل منهما من غير تكرار ولا نقض ولان المراد من الامر ادخال المصدر في
الوجود وهو شامل للقيدين كالخبر احتجوا بذم ابليس على ترك السجود في الحال وبقوله
سارعوا الى مغفرة من ربكم وقوله واستبقوا الخيرات ولان التاخير ان جاز الى غاية معينة
غير مبينة او غير معينة لزم تكليف ما لا يطاق وان جاز دايما خرج عن كونه واجبا وان
كان الى غاية معينة مبينة وجب معرفة البيان والجواب ان ابليس استحق الذم بتركه لا بعزم
الفعل ولان الامر هنا للفور لقوله تعالى فقعوا له والمسارعة للمغفرة مجاز اذ المراد ما يقتضيها
وليست الاية دالة على الفورية ولو دلت لاستفيد الفور من خارج والتاخير يجوز الى غاية
يغلب معها الظن بالتلف عقيب الفعل كما لو قال افعل في اي وقت شيت وقضاء الواجب وكالنذر
المطلق **اقول** قالت الحنفية والحنابلة الذاهبون الى اقتضاء الامر التكرار انه مطلق الامر يفيد
الفور لغوية وقال الجبايان وابو الحسين والقاضي ابو بكر وجماعة من الشافعية والاشعرية
انه يفيد التراخي بمعنى جواز تاخير الفعل عن اول اوقات الامكان لا وجوبه وقالت الواقفية
بالاشتراك وتوقف المرتضى وقال المتاخرون كالرازي والمصنف انه للقدر المشترك بين الفور
والتراخي ولا دلالة له على احدهما الا من الخارج لوجوه ثلثة ا انه استعمل في الفور كالحج عندنا
وفي التراخي كالنذر المطلق والكفارات وقضاء الواجب فتعين القدر المشترك فلا يدل على احدهما
لعدم دلالة العام على الخاص ب يحسن ان يقال افعل الآن وغدا ومتى شيت ولا تكرير ولا نقض
ح قال اهل اللغة لا فرق بين افعل وتفعل الا الخبرية والامرية فيتساويان فيما عداهما ومدلول
الخبر ادخال الماهية الشامل للفور والتراخي فكذا الامر وهو على الاول ما مر وعلى الثالث ان الفارق
ان كان ماهيتهما كل منهما خواصه لم يلزم المساواة في عدم الدلالة على الفور لجواز كونه من خواص
الامر وان كان الماهية لا مع خواصه واحتمل الامر الصدق والكذب احتج القايلون بالفور
بوجوه ا انه لولاه لكان لابليس الاعتذار في الحال فلا يوجب ذمه وقد ذمه في الاية ب قوله
سارعوا المراد به سبب المغفرة وهو امتثال الامر وقوله فاستبقوا الخيرات وامتثال الامر من
الخيرات ح لو جاز التاخير الى غاية معينة فليس الا ظن الموت اجماعا لكن الظن ان لم
يكن لسبب فهو كالظنون المسود او به وان كان لسبب فليس الا المرض او علو السن اذ
لا قايل بغيرهما لكن كثيرا من الناس يموت فجاة بلا كبر وهو يقتضي عدم تكليفه في نفس
الامر بالفعل مع ان ظاهر الامر للوجوب والى غير معينة او معينة غير مبينة تكليف بالمحال

بالمحال لعدم علمه به وقدرته عليه ولا الى غاية ينفي الوجوب لجواز تركه دايما والجواب الذم
على الاباء والاستكبار لقوله تعالى فابى واستكبر وتجبر واستهان على ادم عليه السلام بقوله
انا خير منه او على عدم السجود والمقترن بالعزم على عدم الامتثال او بعدم العزم عليه والفا
قرينة الفور لانها للتعقيب على ما مر وليس المراد بالمغفرة حقيقتها لكونها من فعل الله بل المراد
سببها المقتضي لها وليس فيها دلالة على انه امتثال الامر على الفور وحمل على التوبة واعترض
المصنف بان المقتضي للمغفرة هو الفعل فالمسارعة اليه معنى الفور وكذا قوله تعالى فاستبقوا الخيرات
ولو سلمنا لم يستفد الفور من مجرد الامر بل من النص على الفورية هنا وليس ذلك المتنازع اذ هو
الامر المطلق والتاخير يجوز الى غلبة الظن وما ذكرتم عليه معارض بما اذا خرج بقوله افعل في اي
وقت وبما اجمع على وجوبه موسعا كقضاء الواجب والنذر المطلق والكفارات فجوابكم جوابنا
واحتجاج على التوقف بحسن الاستفهام والاستعمال لا ينافي وضعه للقدر المشترك بينهما معه
قال البحث الخامس الامر المعلق بكلمة ان عدم عند عدم الشرط لانه ليس علة في وجوده ولا
مستلزما له فلو لم يستلزم العدمُ العدمَ خرج عن كونه شرطا ولا يلزم كون كل شيء شرطا لكل شيء
ولان يعلى بن امية سال عن سبب القصر مع الامن واقره النبي عليه السلام بقوله والله لازيدن
على السبعين عقيب ان تستغفر لهم سبعين مرة احتجوا بامكان قيام غيره مقامه وبقوله تعالى
ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه لا يقتضي اباحة الاكراه مع عدم ارادة التحصن
والجواب ان الشرط حينيذ احدهما لا بعينه لا ما فرض شرطا والاية تقتضي تحريم الاكراه مع
ارادة التحصن فينتفي التحريم عند عدم الارادة ولا يلزم من نفي التحريم الاباحة فان نفي التحريم
قد يكون للاباحة وقد لا يكون لامتناع المنهي عنه عقلا وهو كذلك ههنا فان مع ارادة البغاء
الحاصلة من نفي ارادة التحصن يمتنع الاكراه على البغاء **اقول** ذهب ابو الحسين وابن سريج
وجماعة من الشافعية وابو الحسن الكرخي والرازي الى عدمه بعدم الشرط لقول المصنف
وقال القاضيان ونقل عبد الجبار عن ابي عبد الله البصري لا يعدم بعدمه للاولين ان ان
حرف شرط باتفاق النحاة وعنوا بذلك انما يقترن به شرط الخبر المعلق عليه والاصل في الاستعمال
الحقيقة ولانه لو لم يكن في اللغة كذلك لزم النقل ومتى كانت حرف شرط وجب العدم لان شرط
الشيء ما ينتفي ذلك الشيء عند انتفايه لاتفاق الفقهاء على تسمية الوضوء شرطا لصحة الصلوة
والحول شرطا لوجوب الزكوة وعنوا انه انتفاء الصحة والوجوب عند انتفايهما والاصل في

الاستعمال الحقيقة ولان وجوده لا يلزم منه وجود مشروطه ولا يؤثر فيه فلو لم يتلازما خرج
عن شرطيته اذ لو كان شرطاً له مع نفي التلازم بينهما مطلقاً لكان كل شي شرطاً لغيره وهو باطل
ويشكل باستعمال الشرط في العلامة والعلة بل وفي كلما اقترن بحرفه حتي ان الرازي ومن
استند لهذا الدليل يدعون ان حرف الشرط يدل علي علية ما اقترن به للحكم المعلق عليه ولان
المتبادر الي الذهن التلازم بين المعلق والمعلق والمعلق في الوجود لا في العدم ومن ثم حكم بان
استثنا نقيض التالي ينتج نقيض المقدم وبالعكس لا ينتج شيئاً فلو كان الشرط حقيقة فيما ينتفي
الحكم بانتفايه مخصوصه لزم الاشتراك ان كان حقيقة في المعاني او في شي منها ايضا والمجاز ان
لم يكن فيوضع للقدر المشترك بينهما وهو اللازم كما علق عليه في وجوده او عدمه وعلي هذا لا يلزم
من عدم ما علق عليه عدمه لاحتمال التلازم في الوجود خاصة ولا يلزم من عدم الملازمة في الوجود
والعدم واشتراط كل شي لغيره ولانه لا يلزم من مشاركته غير الشرط في عدم الملازمة وجودا او عدما
مشاركته في كونه شرطاً لاشتراك المختلفات في اللوازم علي ان ما ذكره يندرج فيه لزوم كون الشي
شرطاً لنفسه ولمعانده وهو ظاهر الفساد ب ان يعلي بن امية فهم من تعليق القصر علي الخوف
بان عدم القصر بعدم الخوف حيث سال النبي عليه السلام او عمر بن الخطاب وقال ما لنا نقصر
وقد امنا وقد قال الله تعالي ان خفتم وفهم عمر لقوله لقد عجبت مما عجبت منه فسالت النبي
صلي الله عليه واله فقال تلك صدقة تصدق الله عليكم فاقبلوا صدقته وفهمهما مع انهما من اهل
اللسان وتقرير النبي عليه السلام لهما دليل المدعي واعترض بمنع فهمهما ذلك والتعجب من
عدم تحقق الا تمام عند تحقق مقتضيه وهو الايات او الدليل الدال علي وجوب الاتمام
في الصلوة وانحال الخوف مستثناة منها فبقي ما عداها ثابتا علي الاصل اعني الاتمام وليس
التعجب مرتبا المعلق عند عدم المعلق عليه ثم انه حجة عليكم لانه قد تحقق المشروط وهو
القصر مع عدم شرطه وهو الخوف للاجماع علي القصر في السفر مع الامن واجيب بمنع دلالة
الايات علي الاتمام فان عايشه روت ان الصلوة مطلقا كانت ركعتين فاقرت صلاة
السفر فزيد في الحضر و ... لو كان كذا لم يطلق علي صلوة السفر القصر في الاية كما لم
يطلق علي الصبح دليل علي سبق وجوب الاتمام وحجة علينا انما ثبت لو لم يكن القصر بدليل
اقوي من دليل عدم الشرط علي عدم المشروط ج قوله تعالي استغفر لهم او لا تستغفر لهم
الاية فقال صلي الله عليه واله والله لازيدن علي السبعين وهو دليل فهمه ان عدم الشرط

الشرط اعني الاقتصار علي السبعين مقتض لعدم المشروط اعني عدم الغفران واجيب
بمنع صحة الخبر لاستحالة استغفاره للكفار وفاقا ولانه عليه السلام اعرف الخلق بمعاني الكلام
وذكر السبعين جري مبالغة في الناس وقطع الطمع عن الغفران لقول القايل اشفع او لا تشفع
ان شفعت لهم سبعين مرة لم اقبل شفاعتك والسبعون كالمثل في كلامهم للتكثير قال علي
عليه السلام لاصيحن العاصي بن العاصي سبعين الفا عاقدي النواصي اخرها سلمنا لكن
نمنع فهم ما ذكرتم اذ ليس في كلامه ما يدل علي الزيادة علي السبعين ليغفر لهم فيحتمل كون
اظهار الغاية رافته ورحمته ورافته علي امته لقول ابراهيم ومن عصاني فانك غفور رحيم
ولاستمالة قلوب الاحيا منهم ولو عنيتم في الدين او لدعا انه عليه السلام الي ان يرحم بعضهم
علي بعض او لمصلحة راها ويشكل بانه عليه السلام لم يفهم انتفاء المشروط عند
انتفاء شرطيه اذ لا يجب الغفران علي الزيادة علي السبعين اتفاقا بل فهم جواز عدم
المشروط عند عدم شرطه وليس هو المدعي ولا ملزومه والوجه الثالث لو صح يدل علي ان
الجا المعلق عدمه عند عدمه والمصنف صرح عواه بالامر قلت المشهور في لفظ الحديث ان
الله قد رخص لي فازيد علي السبعين ذكره في الكشاف واحتجوا بامكان وجود شرط ان
يقوم مقامه فلا يلزم من عدم الشرط مطلقا عدم مشروطه لجواز وجود ذلك القايم والمعارضة
بان عندنا ما يسعد لو كان الامر المشروط عدما عند عدم شرطه لزم اباحت اكراه الفتيات علي
البغاء عند عدم ارادتهن للتحصن فانه يقال الشرط في تحريم الراهن عليه ارادة التحصن واذا
انتفي التحريم تثبت الاباحة والجواب الشرط اذن احد الامرين فلا يتحقق عدم الشرط لعدم
احدهما لوجود الاخر لتحقق الكلي بتحقق احد جزئياته ونمنع حصول الاباحة عند زوال
التحريم لان انتفاؤه قد يكون لامتناع الفعل كما هو هنا فانه علي تقدير عدم ارادتهن التحصن
يردن البغاء فيمتنع اكراههن عليه لانه حملهن علي البغاء كرها وهو ممتنع بدون كراهتهن
له وهو جواب ابي الحسين البصري ويشكل بثبوت الواسطة بين ارادتي التحصين وكلامه
في الامر قال البحث السادس الحق ان عدم الوصف لا يقتضي عدم الامر المعلق به مثل زكوا
عن الغنم السايمة لانتفاء الدلالات الثلثة اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام
فلان ثبوت علي الوصف يصدق مع ثبوته عند عدم الوصف ومع عدمه ولا يستلزم
العام الخاص وقول ابي عبيد في قوله عليه السلام لَيُّ الوَاجِدِ يُحِلُّ عُقُوبَتَهُ وعِرْضَهُ

يدل على ان لا يحل عقوبته وعرضه مبني على اجتهاده لا انه نقل عن اهل اللغة وفاية التخصيص
اما الاهتمام بالمذكور او السبق خطوره في حق غير الله تعالى او لحاجة السامع او ليستدل السامع على
المسكوت عنه فيحصل له رتبة الاجتهاد او لان بيان المسكوت عنه غير واجب او ليبينه بالنص
او يحمله على الاصل كما لو قال لا زكوة في السايمة وخص المنطوق للاشتباه فيه **تذنيب** ان كان الوصف
علة لزم من نفيه نفي الحكم تحقيقا للعلية ولا يفيد التخصيص بالذكر التخصيص بالحكم في قوله تعالى
ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق ولا في قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا لان التخصيص
هنا للعادة وايضا تخصيص الحكم بوصف في جنس لا يدل على نفيه عما عداه الوصف في غير
ذلك الجنس **قال** اثبت الشافعي ومالك واحمد والاشعري وجماعة من المتكلمين مفهوم الوصف
حجة ونفاه الحنفية والمعتزلة والقاضي ابو بكر والقفال وابن سريج والرازي والمصنف لنا
انحصار الدلالة في الثلث والمطابقة والتضمن لعدم وضع اللفظ لانتفاء الحكم عن غير محل
الوصف ولا هو جزء مما وضع له اللفظ والالتزام لان شرطه اللزوم الذهني لما مر ولا لزوم هنا
لان تصور ثبوت الزكوة في السايمة وانتفايها عن المعلوفة ليسا بمتلازمين ذهنا لتصور كل منهما
حال الذهول عن الاخر ولتجويز العقل الوجوب فيهما وعدمه فيهما كما لو عن الغنم والزكوة في
شيء من الغنم ولان انتفاء الحكم عن غير محل الوصف يحصل في مثل هذا وينبغي في مثل ولا تقتلوا
اولادكم خشية املاق وقوله ومن قتله منكم متعمدا فثبوت الحكم في محل الوصف اعم من انتفايه
عن غير محله ومن عدمه العام لا يستلزم الخاص احتجوا بقول ابي عبيد القسم بن سلام بدليل
الخطاب لانه قال في قوله عليه السلام لي الواجد الحديث يدل على ان لي غير الواجد لا يحل
عقوبته ولا عرضه وفي قوله مطل الغني ظلم على ان مطل غير الغني ليس ظلما وقوله حجة لانه من
اهل اللغة العارفين بمدلولات الالفاظ والواجد الغني واللي المطل واحلال عرضه مطالبته وعقوبة
حبسه ولانه لولا اختصاصه بالحكم لكان تخصيصه بالذكر دون غيره ترجيحا بلا مرجح ولانه لا بد في
التخصيص من فايدة ولا فايدة الا انتفاء الحكم عما عداه وهذا الوجه ليشار اليه المصنف بذكر
جوابه والجواب ان ابا عبيد لم ينقله عن اهل اللغة بل هو اجتهاده وليس حجة على غيره
ثم نعارض بقول جماعة من اهل اللغة النافين لدليل الخطاب كالاخفش وغيره والمصنف
لما خصص الدعوى بالامر كالرازي لم يرد عليه ما ذكره ابو عبيد لانه خبر لا امر ونمنع الملازمة
في الثاني وعدم الفايدة فان هنا امورا صالحة لافادة التخصيص اشار الاهتمام لحاجة السامع

السامع اليه بيانه لمن يكون مالكا للسايمة مثلا دون غيرها **ب** ان يسال عنه دون غيره **ج** سبق
بيان الحكم غير محل الوصف **د** سبق خطور محل الوصف في حق غير الله تعالى اما في حق الله تعالى
فيستحيل التجدد في علمه **ه** حاجة السامع اليه كما تقدم **و** ليستدل السامع به على حكم
المسكوت عنه اذ ربما كان ذكره دليلا على غيره لقوله عليه السلام ولا تقتلوا اولادكم فانه
يدل على المنع من قتلهم عند عدم خشية الفقر بطريق الاولى **ز** تاخر غير المذكور لكونه
غير واجب **ح** تاخره لنقص عليه بالخصوصية لكون دلالة اللفظ الناص اقوى من العام لاحتمال
الثاني التخصيص دونه **ط** تاخره ليقاس عليه عند جاعله حجة ليحصل المكلف في استخراجه
بان يستنبط من التنصيص على المذكور عليه الوصف المشترك فتعدي حكمه اليه فيحصل له
ثواب المجتهدين **ي** يحيل حكم المسكوت عنه على الاصل ويبين حكم غيره لكونه محل الاشتباه
كما لو قال لا زكوة في السايمة فانها لما كانت حقيقة كان احتمال وجوب الزكوة فيها ارجح ويبقى المعلوفة
على حكم الاصل ثم هنا فروع اربعة **ا** اذا كان الوصف علة للحكم اقتضى عدمه تحقيقا للعلية
ولانه لو ثبت الحكم حال عدم الوصف فاما بلا علة وهو محال اذ التقدير كونه معلولا لذلك الوصف
او بعلة مغايرة للوصف فلا يكون الوصف بخصوصه علة بل العلة احدهما وقد فرض عليه هو
ويشكل بان علل الشرع معرفات وعلامات لا مواثرات ولا يلزم من عدم العلامة عدم الحكم
سلمنا لكن نمنع كون انتفاء ذلك الوصف علة لذلك الحكم في الجملة بتقدير اسناده الى علة
مغايرة له فان كون الزنا علة لاباحة الدم لا يرفع كون الردة علة له وكذا في العلل العقلية فان
كون الشمس علة لتسخين الماء مثلا لا يرفع كون النار علة له نعم اذا اخذ الحكم شخصيا امتنع
تعليله بشيين على البدل **ب** القايلون بدليل الخطاب اعترفوا بانه يتخلف فيما اذا ظهر للتقييد
سبب باعث عليه مغاير لذلك النفي اما مع ظهور السبب الباعث المغاير للنفي فلا كما في قوله تعالى
ولا تقتلوا اولادكم الاية فان الباعث على ذكر القيد دفع ما يتوهم من اباحة قتلهم عند خشية
الاملاق لو اقتصر على قوله ولا تقتلوا اولادكم دقوة الدلالة على تحريم قتلهم عند عدم
خشية الاملاق ويمكن ان يكون الباعث على التقييد هو العادة اذ الخلع لا يجري غالبا الا
عند الشقاق ومع ظهور هذا الاحتمال يمتنع حصول الظن بكون سببه الحكم عما عداه
وكقوله تعالى وربايبكم اللاتي في حجوركم من نسايكم اللاتي دخلتم بهن ولذا لو كان التقييد
لسوال سايل كما لو قال في سايمة الغنم زكاة فقال عليه السلام مجيبا له في سايمة الغنم زكوة

فني هذه الصور وامثالها يمنع حصول الظن بكون التقييد لنفي الحكم عما عدا المقيد ج اذا
قال عليه السلام في سايمة الغنم زكوة هل يقتضي نفيها عن معلوفة البقر والابل او غيرهما ام لا
قال به بعض فقهاء الشافعيه وانكره المحققون واستدل الرازي بان دليل الخطاب يقتضي المنطوق
فلما يتناول المنطوق سايمة الغنم كان يقتضيه مقتضيا لمعلوفة الغنم دون غيرها قالوا السوم
يجري مجري العلة في وجوب الزكوة لانه وصف مناسب للحكم المعلق عليه وذلك يوجب الظن
عليته له وحينئذ يلزم من وجوب الزكوة في جميع الصور انتفاء السوم لان عدم العلة
مستلزم لعدم الحكم ظاهرا لاصالة اتحاد العلة والجواب ان الوصف المذكور هو سوم الغنم لا
مطلق السوم فهو علة في جنسه خاصة لامتناع ثبوت سوم الغنم في غيرها اقول السابع
الحكم المقيد بالغاية يدل علي نفيه عما بعد الغاية لانه لو قيل صوموا الي الليل صوموا صوما اخره
الليل فلو وجب بعدها لم يكن آخرا اما مفهوم اللقب فليس بحجة عند الاكثر والا لزم الكفر من
قولنا زيد موجود وعيسي رسول الله ومفهوم الحصر حجة مثل صديقي زيد والعالم بكر والا لزم
الاخبار بالاخص عن الاعم واذا كان العدد علة الحكم كان الزايد علة لاشتماله علي العلة ولا
يلزم من اتصاف الناقص بامر اتصاف الزايد به فان وجوب ركعتي الصبح لا يقتضي وجوب الثلثة
وباباحة اربع لا يستلزم اباحة الزايد واذا ابيح عدد معين لزم اباحة الناقص ان وجب
دخوله كاباحة خمسين عند اباحة جلد ماية وان لم يدخل لم يجب كالحكم بالشاهدين لا
يستلزم الحكم بالشاهد الواحد لان الحكم بشهادة الواحد لا يدخل تحت الحكم بالشاهدين
واذا حرم عددا فقد يكون تحريم لاولى وليس مثل تحريم استعمال النصف اكثر النجس فتحريم الاقل
منه اولي وقد لا يكون فان تحريم جلد الزاني اكثر من ماية لا يستلزم تحريم الماية فظهر ان تعليق
الحكم علي عدد لا يقتضي نفيه عما عداه اقول هنا مسايل اربع ا في تقييد الحكم بالغاية لقوله
تعالي واتموا الصيام الي الليل وقوله تعالي ولا تقربوهن حتي يطهرن حتي تنكح زوجا غيره
هل يدل علي نفي ذلك الحكم فيما بعد الغاية قال جماعة من الفقهاء والقاضيان وابو الحسين
البصري والرازي والمصنف نعم خلافا للحنفيه وجماعة من الفقهاء لنا ان حتي والي لانتهاء
الغاية فهو جار مجري صوموا صوما اخره الليل او نهايته فلو وجب الصوم ليلا لم يكن اخرا
ونهاية بل وسطا وقد اعترض له الحنفية قالوا لا يدل بالمطابقة ولا بالتضمن وهو ظاهر اذ
ليس موضوعا لانتفاء ما بعد الغاية ولا هو جزء ما وضع له ولا بالالتزام لما مر من ان شرطية

شرطية اللزوم الذهني وليس اذ يمكن تصور وجوب الصوم الي الليل بدون تصور عدم وجوبه
في الليل وامكان وجوبهما اذ لا مانع من ورود خطاب فيما بعد الغاية بمثل حكم السابق وفاقا
واجيب بمنع عدم اللزوم فانه لا يمكن تصور الصوم المقيد بكون اخره الليل منفكا عن تصور
عدمه في الليل علي ما تقدم وامكان شمول الوجوب لهما بورود خطاب بعد الحكم المقيد بالغاية
بمثله بعدها لا يدل علي عدم اللزوم بل هو مبين لعدم ارادة حقيقة الغاية من لفظها ولو صرح
بان المراد بلفظ الغاية حقيقتها كان ذلك نسخا عند من يجوز النسخ في مثله لكونه رفع حكم
شرعي ومن لا يجوزه يدعي استحالة وقوع هذا المفروض ويقول الحكم المستند الي الخطاب الاول
مغاير للحكم المستند الي الخطاب الثاني وان ماثله فهو موجود حال العدم الاول ب مفهوم اللقب
والتعليق علي الاسم كالصلوة واجبة لا تنفي الوجوب عن غيرها خلافا لابي بكر الدقاق والاشعري
واصحاب احمد والا لكان القايل زيد موجود حاكما بنفي وجود الله تعالي والقايل عيسي رسول الله
حاكما بنفي رسالة غيره فيدخل محمد عليه السلام وهو كفر ولانه لو كان حجة لم يجز الاخبار بالاعم
عن الاخص لكونه كذبا والتالي باطل وفاقا قالوا لا بد للتخصيص بالذكر من فايدة والا فيث
ونفي الحكم عن غيره امر ظاهر يصلح للتخصيص والاصل عدم غيره فتعين هو كذلك ولوجوب
الحد عند اصحاب مالك واحمد علي القايل لغيره لست انا بزانية اولست زانيا لفهم السامع
رمي المخاطب وامه بالزني واجيب بمنع حصر الفايدة في النفي لجواز تعلق غرض لجزء الاخبار
عنه والحد لو سلم لم يفهم من اللفظ بل من القرينة الحالية كالخصام وارادة الايذا والكلام
في الظهور اللغوي ولذلك اختص بعرف المخاطب دون غيره عند القايل به وهذا الاختصاص
ليس من مجرد اللفظ بل منه ومن القرينة ج قال جماعة من الفقهاء والغزالي مفهوم الحصر
حجة خلافا للحنفيه والقاضي ابي بكر وجماعة من المتكلمين لنا لو لم يفد الحصر لكان الصديق والعالم
في قولنا صديقي زيد والعالم بكر في زيد وبكر لكانا اعم منا ويكون الاخبار عنهما بهما اخبارا
بالاخص عن الاعم وهو اقرب كالحيوان انسان واللون سواد قيل الكذب يلزم
لو كان الواحد المضاف او الالف واللام للعموم وهو ممنوع بل هما ظاهران في البعض فالتقدير بعض
صديقي زيد وبعض العالم بكر وهو صادق ولو سلم كونها للعموم وقصد المتكلم الزمنا
بكذبه لو تعدد العلماء والاصدقاء قالوا افاد الحصر لما دل عكسه لاتحاد الموضوع والمحمول
في الاصل والعكس فاذا تساويا في الاصل تساويا في العكس واجيب بمنع الملازمة وفرق

ما بين الاصل والعكس ظاهر لوجوب اجرا المطلق على حاله في العموم ما لم يمنع منه مانع ولا مانع
متحقق في الاصل وهو استلزامه كون المبتدا اعم من الخبر ومفقود في العكس لجواز كون الخبر
اعم من المبتدا فيبقى على حاله د مفهوم العدد حجة عند قوم وليس عند اخرين وفصل
المحقق بان العدد ان كان علة لعدم حكم وجب كون الزايد عليه علة لذلك العدم لاشتمال علة
الناقص الذي هو علة ذلك العدم ويشكل بان المشتمل على العلة لا يكون علة فلو قيل ملزوما
لذلك العدم لاشتماله على علته كان اولى وذلك مثل قوله عليه السلام اذا بلغ الماء كرا لم يحمل
خبثا فدل على عدم حمل ما زاد عليه لوجود علة عدم حمل الخبث وهو الكر في الزايد عليه
واذا اتصف العدد بوصف وجودي لم يجب كون ما زاد عليه موصوفا بالوصف فان اضافة
ركعتي الصبح بالوجوب لا يقتضي اتصاف ما زاد عليها به واباحة نكاح الاربع لا يستلزم اباحة
ما زاد عليهن هذا حكم العدد الزايد عما علق الحكم عليه اما الناقص فالحكم ان كان اباحة ولا تنافي
واجب الوجود في الزايد لزم اباحة الناقص كاباحة جلد الزاني خمسين لدخولها في المايه والمراد
بالاباحة هنا ما اذن في فعله ليشمل الوجوب والا لم يتمشى فانه لو وجب جلد الزاني في المحصن
مايه وعشرين تغليظا لا يلزم كون ما دونه وهو المايه مباحا بمعنى جواز فعله وتركه لان استيفاء
الحد واجب وان لم يجب دخوله لم يلزم اباحته كاباحة الحكم بالشاهدين لا يستلزم الحكم
بشهادة الواحد نعم يجب الحكم بالشاهدين وان كان الحكم ايجابا فكذلك فان ايجاب الكل مستلزم
لايجاب كل جزء منه وان كان حظرا فقد يكون ثبوت حكم العدد فيما نقص عنه اولى كحظر استعمال
دون الكر مع وقوع النجاسة عند حظر استعمال الكر وقد لا يكون كتحريم جلد الزاني
زيادة على المايه وهذا التفصيل يعطي ان مطلق تعليق الحكم على عدد لا ينفيه عما
علاه احتج المطلب لقوله عليه السلام لازيدن على السبعين لعموم ان الزايد على السبعين
حكمه بخلاف السبعين عما زاد عليها ولانه لولاه لانتفت الفايدة واجيب بان الاستغفار
بمجرد احتمال المغفرة في الزايد لعدم التعرض له بنفي ولا اثبات والاصل جواز استغفاره
عليه السلام وكونه مظنة اجابة فهم من حيث الاصل لا من التخصيص لذكر والفايدة
تقدم قال البحث الثامن الامر ان نقل كلام غيره دخل فيه ان تناوله وكذا ان نقل كلام
غيره بكلام نفسه والا فلا ويمكن ان يقول لنفسه افعل ويريد الفعل لكنه لا يسمى امرا
لان الاستعلاء معتبر ولا يحسن ايضا لان فايدة الامر الاعلام ولا فايدة في اعلام الرجل

الرجل نفسه ما في قلبه اقول هل يدخل الامر تحت امره فصل ابو الحسين هذا التفصيل وارتضاه
الرازي وهو ان هذا يتضمن مسايل ا هل يمكن ان يقول الانسان لنفسه افعل مريدا لذلك
الفعل ولا شك في امكانه ب هل يسمى ذلك القول امرا الحق لا لاعتبار الاستعلاء وهو لا يتحقق
الا بين اثنين ومن لم يعتبره يقول الامر طلب الفعل من الغير ولا مغايرة بين الشخص ونفسه ج
هل يحسن الحق لا لان الفايدة الاعلام وليست هنا د اذا خاطب الانسان غيره بامر هل يدخل
فيه الحق انه اما ان ينقل امر غيره بكلام نفسه او بكلام الغير والاول ان تناوله دخل كفلان
يامرنا بكذا والا لم يتناوله لم يدخل كفلان يامركم والثاني يدخل فيه لقوله تعالى يوصيكم
الله في اولادكم فانه خطاب مع كل المكلفين فلا يخرج عنه الا من خصه الدليل ويشكل بان ما ذكره
من قوله هل يمكن ان يقول الانسان لآخ مختص بامر الواحد لنفسه على حدته وليس الكلام
فيه بل في امر صادر من واحد لجماعة هو من جملتهم هل يدخل فيهم في ذلك الامر ام لا
وما ذكره في الثاني والثالث من انه لا يسمى امرا ولا يحسن لا يلزم منه عدم تسميته امرا
وعدم حسنه عند انضمامه الى غيره فانه قد يقول ان القوم عند اجتماعهم عندي ليعم كل من
للجماعة وكل من في الدار الى الامر الفلاني وسمي هذا امرا والامثلة المذكورة لا يتطابق ما نحن
فيه فان القايل ان فلانا يامرنا بكذا او يامركم بكذا ليس امرا هل محمد افلان ولذا يوصيكم الله
الله في اولادكم فان النبي صلى الله عليه وآله ليس امرا انما هو ناقل امر الله تعالى قال البحث التاسع
الامران ان تخالفا وتضادا كان الثاني ناسخا او لا وجبا معا وان تماثلا فان كان هناك حرف عطف
تغايرا والا اتحدا ان امتنع الزايد عقلا كالقتل او شرعا كالعتق او عادة كسقي الماء وحمل
على التاكيد ان كان الثاني قابلا للعهد والا فالاقرب التغاير مثل صل ركعتين صل ركعتين
لوجوب الامر بالامر الاول وفايدة التاسيس اولى من فايدة التاكيد وكذا لو كان الثاني معرفا
باللام من العطف لاحتمال كون اللام للطبيعة كما يحتمل تعريف المعهود مع ان العطف يقتضي
التغاير اذ لا معارض له اقول اختلاف الامرين وتضادهما وتماثلهما انما هو باعتبار اختلاف
متعلقهما وتضاده وتماثله فان تخالفا وتضادا كان الثاني ناسخا للاول سواء كانت المضادة
عقلية كالامر بالتوجه حال الصلوة الى الكعبة فانه ناسخ للامر بالتوجه في تلك الحال الى بيت
المقدس او سمعية كالامر بالصلوة في وقت معين والامر بالصدقة المفتقرة الى الفعل الكثير فيه
فان الثاني ينسخ الاول وان لم يتضادا وجبا معا كالامر بالصلوة والامر بالصيام ثم ان صح

اجتماعهما في المثال المذكور وجب على المامور فعلهما اما مجتمعين او متفرقين بل ايل منفصل على
جمعهما او تفريقهما فيعمل به ولا فرق بين حرف العطف وعدمه وان تماثلا فان كان بحرف عطف مثل صل
غدا ركعتين وصل غدا ركعتين مغاير لاقتضاء العطف المغايرة وان خلا عن حرف العطف وامتنع فيه
الزائد عقلا كاقتل زيدا اقتل زيدا فانه يستحيل تكرير قتل زيد عقلا او شرعا كقوله اعتق
عبدك فلانا اعتق عبدك اعتق عبدك فلانا فان العتق للشخص الواحد لا يتكرر شرعا وان جاز
تكرره عقلا لتوقف ارتفاع الرق سماعه على العتق مرتين او ثلثة كما في الطلاق او عادة
كقوله اسقني الماء اسقني الماء فان العادة تمنع من تكرار سقيه في حالة واحدة فهما عبارة
عن شي واحد وان كان مما يمكن فيه الزائد فان عرف باللام مثل صل ركعتين صل غدا
الركعتين فيكون الثاني مؤكدا للاول لان الظاهر كون اللام للعهد واما ان لا معرفا باللام فقال
القاضي عبد الجبار يفيد الثاني غير ما افاده الاول وهو اختيار المصنف والرازي وتوقف ابو
الحسين للمصنف وجهان الاول الامر للوجوب فالامر الثاني ان لم يجب به شي اصلا لزم تخلف
المعلول عن علته وهو محال وان وجب الفعل المامور به اولا لزم تحصيل الحاصل لكونه واجبا
بالامر الاول فتعين وجوب غيره وهو المطلوب ويشكل بانه ان اريد اقتضاء الامر الوجوب
كونه علة موثرة فيه منعنا ذلك مع مخالفته لمذهبه ومذهب الامامية والمعتزلة كافة لانهم
على ان الامر كاشف عن وجوب المامور به وان ارادة دلالته على كون متعلقه واجبا فهو
حاصل ههنا على تقدير كون المراد به الفعل المامور به اولا فلا تخلف ب انصرف
الى الفعل المامور به اولا يجب كونه للتاكيد وصرفه الى فعل غيره يوجب كونه للتاسيس وكونه
للتاسيس اولى من فائدة التاكيد لان التاسيس اكثر فائدة منه فيحمل كلام الشارع عليه
ولان اللفظ ليس موضوعا للتاكيد فاستعماله فيه مجاز مخالف للاصل وكان الثاني اولى
ويشكل بمنع لزوم كونه للتاكيد على تقدير صرفه الى الفعل المامور به اولا وانما يلزم
ذلك ان لو لم يكن الامر دالا على طلب الامر حال التحادث للامر اما على هذا التقدير فلا لان
الامر الثاني دل على طلب الشارع في زمانه لذلك الفعل المامور به اولا والامر الاول لم
يدل على ذلك بل دل على طلب الشارع في زمانه المغاير لزمان الامر الثاني لذلك الفعل سلمنا
لكن هذا الرجحان معارض باصالة براءة الذمة من الفعل المغاير للمامور به اولا وان كان
الثاني معرفا باللام وكان بحرف عطف مثل صل ركعتين وصل غدا الركعتين فقد توقف ابو الحسين

الحسين اما قد لا اقتضاء العطف المغايرة واقتضاء التعريف الاتحاد ولا اولوية لاحدهما
قال الرازي والحق اولوية المغايرة لان اللام كما يكون للتعريف المعهود فقد يكون لتعريف
الماهية وايضا كما يحتمل كون المعرف المعهود الصلوة المذكورة اولا يحتمل ان يكون غيرها
لما تقدم وحينئذ يبقى دلالة العطف سليمة عن المعارضة واعترضه المصنف باحتمال
كون الواو للابتداء كما يحتمل كونها عاطفة ولو عطف بغير الواو احتمل التاكيد وايضا يشكل
بان احتمال كون اللام للعهد ارجح لسبق فهمها والعدم فايدتها على تقدير كونها لتعريف الماهية
مع عدم افادة العموم ولاصالة البراءة واحتمال كون المعهود صلوة اخرى بعدم ذكرها
مرجوح لاصالة عدمها ولان الكلام في الامرين لا الاوامر واحتمال الواو للابتداء لقول شخنا
مرجوح ايضا لكونه موضوعا للعطف دونه لعدم القايل فيه وحمل المعطوف بغير الواو
من حروف العطف على التاكيد ضعيف سلمنا لكن التاكيد يحصل بالتكرير من دون حروف
العطف فلو ذكروا الواو فهو غير جاين وايضا بان كلامه مشعر بانه اذا احمل الواو على الاستيناف
لا يكون ما بعده موكدا والامر بخلاف ذلك بغيره من حروف العطف فاذا كان مدلوله المامور به
اولا كان تكريرا محضا وايضا لو حمل الواو للابتداء لم يدل على الوحدة بل يحتمل كونه
للوحدة اذا كان للتاكيد ويحتمل التغاير بخلاف حرف العطف فانه يقتضي المغايرة من غير
احتمال فيكون التغاير اولى مع انه على تقدير ان يكون للابتداء يكون الاولى المغايرة ايضا
لانه يفيد التاسيس فيكون اولى مما يفيد التاكيد لما تقدم وهو جواب عن باقي كلامه
قال الفصل الثاني في الوجوب وفيه مباحث الاول في الواجب المخير لا ريب في وقوعه
لحصال الكفارة واختلف في تقديره فقيل الجميع واجب ويسقط بفعل البعض وقيل
الواجب واحد لا بعينه وقيل انه معين عند الله تعالى غير معين عندنا والحق ان كل
منها واجب مخير بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايضا فعل كل واجبا
بالاصالة لانه لا استبعاد في ان يقول السيد لعبده اوجبت عليك احد هذين بحيث
لا يحل لك تركهما ولا اوجبتهما عليك فايهما شئت افعل وظاهر انه لا يستلزم ذلك وجوب
الجميع والا لعصي المكلف بدونه ولا ايجاب واحد معين عند الله تعالى لان الله يعلم
الاشياء على ما هي عليه والتقدير ان الواجب لم يتعين في احدها عينا والقايل بايجاب
واحد لا بعينه ان قصد ما قلناه صح والا بطل لان المخير فيه ان كان هو الواجب فقد وقع

فيما فرضه وهو تجويز ترك الواجب والا لم يكن مخيرا والتقدير خلافه واحتج المخالف
بان المكلف اذا فعل الجميع فان سقط الفرض به كان واجبا وان سقط بواحد لا بعينه
كان المعين مستندا الى المطلق هف وان سقط بكل واحد لزم اجتماع العلل على
معلول واحد فتعين المعين والجواب ان هذه سوفات احتج الاخرون بان محل الوجوب ان
كان الجميع لم يبرا المكلف بدونه وان كان غير معين لزم حلول المعين في المطلق وهو محال
تتعين المعين وليس عندنا فهو عند الله تعالى والجواب ان محل الوجوب المخير كل واحد والخطا
انما نشا من اهمال الحيثيات اقول لما فرغ من المباحث اللفظية الباحثة عن الصيغة شرع في
المباحث المعنوية وهي اما اقسام الامر او احكامه وقدم الاقسام على الاحكام لكونها عارضة لها
واعلم ان الوجوب متعلق بالفعل والمباشر والوقت وانه بحسب كل واحد من هذه الاعتبارات
قسم فالاعتبار الاول ينقسم الى المعين والمخير وبالاعتبار الثاني ينقسم الى فرض العين وفرض
الكفاية وبالاعتبار الثالث ينقسم الى موسع ومضيق واقسمه باعتبار توقفه على غيره الى مطلق
لوجوب الصلوة وشروط لوجوب الحج والزكاة وقدم البحث عما يتعلق بالفعل لتقدمه على الباقي
لا مما حدث الفاعل من حيث كونه فاعلا اي موصوفا بالفاعلية التي هي نسبة بينه وبين الفعل
متاخرة عنه والزمان من حيث كونه ظرفا للفعل فمتاخر عنه ولا اشكال في الواجب المعين وانما
الاشكال في الواجب المخير وقد وقع التعبد به اجماعا كخصال الكفارة المخيرة فزعمت المعتزلة ان
الفعلين اذا تساويا في المصلحة لم يحسن ايجاب احدهما بعينه لاشتراكهما في الوجه ولا ايجابهما اذ
ليس في جميعهما وجه وجوب لا يحصل باحدهما ولا عدم ايجاب واحد لتقرير المصلحة فتعين
ايجابهما على البدل واختلف في تقريره فقيل الجميع واجب ويسقط بفعل البعض ونسب الى المعتزلة
والظاهر انه قول اكثرهم وقيل الواجب واحد لا بعينه وهو قول الاشاعرة والفقهاء والمنعمنا
وقال اكثر اصحابنا كالمرتضى والشيخ والقاضي ومحققو المعتزلة كل واحد منها واجب على التخيير
بمعنى انه لا يجب للمكلف الاخلال بالجميع ولا يجب عليه الاتيان بالجميع وايما فعل خرج بها عن
العهدة وكان واجبا بالاصالة لا ببدليته ومخير في تعيين ما شاء منها قال الرازي لا خلاف بين
هذا القول وقول الاشاعرة في المعنى لان مرادهم بوجوب الواحد لا بعينه ليس الا ما ذكره الفقهاء
والاشاعرة في المعنى لوجوب الواحد لا بعينه وصرح فيه بوجوب الواحد وعدم وجوب
الجميع كما ذكروه ولو ضمن انه غير مستبعد ثم قال ان القائل بايجاب واحد لا بعينه ان قصد

قصد بهذا القول ما قلناه من عدم جواز الاخلال بالجميع وعدم وجوب الجميع فهو حق وا لا
بطل لان المخير ان كان الواجب وقع فيما فرضه لانه فرض القول بوجوب الجميع لكونه ملزوما لترك
الواجب للاجماع على تركه اي حصله سامع قيامه بغيرها وهذا لازم لانه على تقدير وجوب الواحد
لانه اذا اخل في ذلك الواحد فقد جوز تركه والعدول الى غيره ولو لم يجز لم يكن واجبا مخيرا وقيل الواحد
واحد معين عند الله غير معين عندنا وهذا قول ينسبه كل من المعتزلة والاشاعرة الى صاحبه
واتفقا على فساده لانه لو تعين عند الله لاستحالة ان يخير فيه لانه معنى التخيير بجواز تركه
عند الاتيان ببدله وكونه معينا عند الله تعالى يقتضي المنع من تركه سوى اي بعين او لم يات
فالجمع بينهما محال ولانه تعالى يعلم الاشياء على ما هي عليه والتقدير ان الواجب لم يتعين في واحد
منها دون غيره فكيف يتعلق علم الله تعالى به على خلاف ما هو عليه فانه جهل تعالى الله عنه قيل
علم الله ان المكلف لا يختار الا الواجب فلا يلزم الاخلال بالواجب اجيب بان الله تعالى خيره بينه
وبين تركه فيجوز تركه والا لم يكن واجبا مخيرا فيه وكونه معينا يلزم منه ان لا يجوز تركه والجمع
بينهما محال ولانه لو علم الله تعالى واثر في اختيار المكلف صار ملجا احتج القائلون بوجوب الجميع
ويقال انما حجة القائلين بوجوب واحد معين ونشا الخلاف في الشرحين ان في بعض نسخ الاصل
يدل على معلول واحد فتعين ما قلناه وفي بعضها فتعين المعين وتقريرها على الاول ان المكلف اذا
اتى بالجميع فاما ان يسقط الفرض بها اجمع او بواحد منها غير معين او بكل واحد منها او بواحد
معين والكل باطل الا الاول اما الثاني فيستند المعين وهو سقوط الفرض اي يعلل بالمطلق
اعني احدى الخصال من غير تعيين وهو محال لان الاثر المعين يستدعي علة موجودة في الخارج
وكل موجود في الخارج فهو معين فما لا يكون موجودا في الخارج فلا يستند الاثر المعين اليه واما
الثالث فالاجتماع علل كثيرة على المعلول الشخصي وهو محال واما الرابع فلجواز ترك كل واحد
منها بشرط الاتيان بالاخر والتعيين ينفيه فتعين ما قلناه من وجوب الجميع وتقريرها على
الثاني ابطال كون الجميع واجب بالاجماع وما بعده بما ذكر ولم يبق الا الواحد المعين وهذه
الحجة ضعيفة والجواب مختار سقوط الفرض بكل واحد واجتماع العلل محال بمعنى المؤثرة
لا بمعنى المعرفات وهي كذلك هنا او نختار الاول فلم يلزم وجوب الجميع النهي قلنا نعم
وانما يلزم ذلك ان لو لم يسقط الجميع الفرض الا بالجميع لكن لا يلزم من سقوط الفرض
بالجميع عدم سقوطه بغيره والحق ان المسقط للامر شيء واحد وهو الامر الكلي الصادق

الصادق علي كل واحد من الافراد وكون المجموع او كل واحد من افراده مسقطا انما لاشتماله
علي ذلك الكلي لا لخصوصية ومنه يظهر الجواب عن حجتهم باستحقاق العقاب عند ترك الجميع والثواب
ابو الحسين بانه علي اقلها عقابا بان يكون بعضها اكثر مشقة فالعقاب عليه ورد بتساويها وهو
وهو ممنوع احتج اصحاب المذهب المجهول بان الوجوب وصف وجودي متعين في نفسه فمحله
ان كان جميع الخصلات لم يسر المكلف بدونه وهو باطل اجماعا وان كان بعضها غير معين محل
المعني اعني الوجوب في المطلق وهو محال لان المطلق ليس بموجود فلا يكون محلا للموجود وان
كان معينا فالمطلوب لكن ليس عندنا اي في علمنا وهو ظاهر فيكون عند الله تعالى والجواب محل
الوجوب كل واحد من الخصلات لا من حيث خصوصها بل من حيث اشتمالها علي الامر الكلي
الصادق علي كل واحد منها وهو كونها احدي الخصلات الثلث فلا يلزم وجوب الجميع علي الجمع
اذ على وجه وجوب كل واحد من حيث خصوصيتها فالخطا نشا من عدم التفطن لاختلاف
الحيثيات علي ان هذا لا يرد علي الاشاعرة لعدم حلول الوجوب عندهم في الواجب لانه خطاب
الله تعالى القايم بذاته بل يتعلق به ومتعلق الخطاب الوجودي يجوز كونه عدميا قال تذنيب يصح
يصح الامر بالشيئين علي الترتيب وعلي البدل اما مع تحريم الجمع كاكل المباح والميتة والتزويج
من كفوين او مع اباحته كالوضوء والتيمم وستر العورة بثوبين او مع ندبه كخصال كفارة الظهار
وكفارة الحنث اقول هذا فرع علي صحة ايجاب الاشياء لا علي الجميع لانه قد يكون علي الترتيب
بمعني عدم اسقاط الثاني الفرض ما دام الاول مقدورا وقد لا يكون علي الترتيب بل علي البدل
بمعني قيام كل مقام الاخر في سقوط الفرض وايجاب الثواب والخروج عن العهدة وغيرها من لوازم
الوجوب لما مر من في خصال الكفارة وعلي تقديرين قد يمتنع جمع بين السببين عقلا للتضاد
كالتوجه الي جهتين للصلوة عند اشتباه القبلة وقد لا يمتنع فاما ان يحرم او يباح او يسن
فهي ستة ا تحريم الجمع بين الشيئين الواجبين علي الترتيب وهو ثابت في صورة يكون جواز
الثاني مشروطا بعدم الاول كاكل المباح والميتة عند خوف الهلاك ب تحريم الجمع بين الواجبين
علي البدل كتزويج المراة من كفوين ج اباحة الجمع بين ما وجبا علي الترتيب كالوضوء او
التيمم د اباحة الجمع بين الواجبين علي البدل كستر العورة بثوبين كل منهما ساتر لها تاما
ه ندبية الجمع بين الواجب علي الترتيب كالجمع بين خصال الكفارة المرتبة و ندبية الجمع
بين الواجبين علي البدل كالجمع بين خصال المخيرة قال البحث الثاني في الموسع مساواة الوقت

الوقت للفعل اكثر واقع بالاجماع وقصوره ممتنع الا مع ارادة القضاء وكون الوقت افضل جايز
واقع لعدم استحالة ايجاب الفعل في زمان يفضل عنه بحيث لا يخل المامور بالفعل في ذلك الوقت
ويخير في ايقاعه في كل جزء منه فاذا تضيق تعين واما وقوعه فظاهر كالصلوة وما وقته العمر وتخصيص
الوجوب بالاول كما يقول بعض الاشاعرة وبالاخر كما نسب بعض الحنفية وبالمراعات كمذهب الكرخي
تحكم ولا حاجة الي العزم الذي هو بدل كما ذهب اليه السيد المرتضي والجبائيان لانه يساوي الصلوة
في جميع الامور المعتبرة فسقط التكليف به والا لم يكن بدلا ولانه ان وجب في الوسط لزم مخالفة البدل
المبدل والا لزم سقوط في الاول وان الامر لا علي الصلوة خاصة فايجاب البدل بغير دليل تكليف بما
لا يطاق احتج المخالف بان الصلوة يجوز تركها في اول الوقت فلا يكون واجبة اجاب المرتضي
بان الفاصل بينهما وجوب العزم والحق ان وجوب العزم من احكام الايمان وانه يرجع هذا الواجب
الي المخير فكما لا يسقط الوجوب عن كل واحد بتجويز تركه الي الاخر كذا اول الوقت للفعل الواجب
والمردي ويسمي الواجب المضيق كالصوم ولا شك في استحالة النقصان فيه الا عند مجوزي التكليف
بالمحال او يكون المقصود القضاء كما لو بلغ الصبي وطهرت الحايض وبقي ركعة وفيه نظر لان الصلوة
اداء عندنا علي الاصح والاولي في المثال ما ذكره المصنف المرتضي رحمه الله مع انه علي القول بانعقاد
نذر صوم يوم قدوم زيد فيعدم في بعضه فان القدوم سبب في وجوب قضائه ولنا في اهل مكلفين
فالذي يودي احدهما ويقضي الاخري عندهم قال به واما جواز الزيادة علي الواجب والندب فهو
المتنازع فقيل يمتنع لاداء به الي جواز ترك الواجب ثم اختلفوا فخصه بعض الاشاعرة باوله
وفعل في اخره قضاء وبعض الحنفية باخره فان اتي به في اوله يكون معجلا كالزكاة قبل وقتها وقال
الكرخي يراعي اخر الوقت فان كان لا اتي به علي صفات المكلفين كان ما اتي به واجبا والا كان نفلا
وذهب المرتضي والجبائيان واكثر المعتزلة والاشاعرة الي جوازه عقلا ووقوعه شرعا اما الاول
فللقطع الضروري بامكان قول السيد لعبده خط هذا الثوب في هذا النهار اما في اوله او في
وسطه او اخره او في اي وقت منها خطته اسلب امري بحيث لا يخل كل تركها في جميع اجزاء
اليوم فاذا تضيق الوقت تعين الفعل عليه وهو معني الواجب الموسع اذ لا يمكن ان يقال لم يوجب
عليه شيئا ولا انه اوجب عليه الخياطة وجوبا مضيقا فتعين الموسع ولامكان اشتراك اجزاء الوقت
في المصلحة المقتضية لايجاب الفعل فيه واما الثاني فلقوله اقم الصلوة لدلوك الشمس الي
غسق الليل وليس المراد تطبيق الوقت الصلوة علي اجزاء الوقت وفاقا ولذلك ما وقته العمر

كالنذر المطلق وقضاء الواجبات وللاجماع على ان المؤدي للفعل المامور به على الوجه المذكور
في اي جزء من اجزاء الوقت يكون مؤديا للفرض و ذلك يؤذن بان ايقاع الفعل في اي جزء كان
مساوي لايقاعه في غيره من الاجزاء في تحصيل مصلحة الواجب وهو مستلزم لوجوبه فيه اذ لو كان
الفعل في بعض اجزائه لا يحصل مصلحة الواجب لكان اما مفوتا لها فيحرم او لا فيجب ايقاع الفعل في جزء اخر
في جزء اخر تحصيلا للمصلحة وهما خلاف الاجماع وتخصيص الوجوب ببعضها تحكم لان الوجوب انما
يستفاد من الخطاب المذكور ونسبته الى اجزاء الوقت على السواء لا يترجح شيء منها على غيرها اذ
لو اختص ببعض اجزاء الوقت لدلالة الامر على ايقاع الفعل فيه دون الباقي خرجنا عن المسئلة
ثم اختلف المجوزون فقال المرتضى والجبائيان لا بد من بدل في وسط الوقت واوله وهو
العزم لانه لو جاز تركها في اول الوقت لا الى بدل لم ينفصل عن المندوب فاذا وجب بدل فهو العزم
للاجماع على بدليته على تقدير وجوبه وقال ابو الحسين والرازي واكثر المحققين بجواز الترك
لا الى بدل والانفصال بكونه امتثالا للامر الجازم اذ الامر بايقاع الصلوة مطلقا وايقاعها
في اوله ووسطه واخره جزئيات له يشمل كل واحد منها علته ومشاركته للمندوب في جواز
الترك وحصول الثواب لا يقدح في وجوبه مع انفصاله بما ذكر ولنا على ابطاله وجوه ا انه
مساوي الصلوة في جميع الامور المقصودة فيهما سقطت لان الواجب ايقاعهما مرة والعزم قايم
مقامهما كما لو اتى بهما اذ لا فرق بين الاتيان بالشيء وبدله المساوي وان لم يتساويا لم يكن بدلا
لانه ما قام مقام المبدل في جميع الامور اجيب بانه بدل لايقاعها في اول الوقت او وسطه ورد
بان الايقاع المذكور للفعل يسقط التكليف فكذا بدله ويمكن الجواب باختيار القسم الثاني
ومنع انه لا تساوي بينهما من كل وجه اذ المقصود به الفرق بين الواجب والندب وهو حاصل به
وان لم يكن بدلا من الصلوة ب ان العزم ان وجب في وسط الوقت بعد العزم الاول وجب
لزم تعدد البدل مع اتحاد المبدل فلا تساويه فلا يقوم مقامه وان لم يجب لزم عدم وجوبه
في الاول للاتفاق على تساوي الوقتين في ذلك والمعتقد بجواز تاخير الصلوة الى الوقت
الثالث للاجماع عليه فاذا انتفى فيه انتفى مطلقا اجاب المصنف بان العزم بدل على
تقديم الفعل وهو متعدد ويشكل بان التقديم ليس له معنى مغاير للفعل في وقته
المخصوص ولا تعدد في الفعل والحق ان العزم واحد وهو باق فيستغني عن التجديد لاستغناء
الباقي عن المؤثر لا يقال فيخالف المبدل من حيث استيعابه للوقت ولانا نفرض طرفه

ضد صلته وهو العزم على الترك فيجب ثانيا فنقول الاستيعاب ليس للعزم الواجب اذ هو
اثر الصادر من الفاعل ومن ضروراته البقاء لا بفعل الضروري غير مقدور له واذا اطرا العبد
لم يتحقق البدل او قد يتعلق بجميع الوقت حتى لفعل ج ان دليل بدلية العزم منتف فينتفي
مدلوله اذ لم يوجب سوى الامر بالصلوة في ذلك الوقت اذ الكلام على تقديره وهو عار عن الدلالة على
وجوب العزم بدلا عن الصلوة باحدى الدلالات فلو وجب بغير دليل كان تكليفا بالمحال
قيل وجب بالدليل العقلي على انه لا يتحقق الوجوب الموسع الا ببدل والاجماع لحصول
انحصار البدل في الاجماع في العزم واجيب بمنع دلالة العقل لقضية امر العبد بخياطة الثوب
في يوم ولمانع ان يمنع عدم وجوب العزم في صورة الفرض قال الحنفية الواجب لا يجوز تركه
والصلوة يجوز تركها اول الوقت فلا تكون واجبة ثم ان ايقاع الصلوة اوله موجب للثواب
فيكون نفلا اذ هو معنى النفل قال المرتضى الفاضل العزم فانه عني به البدلية فقد ابطل وان
عني به انه يثبت لكونه من احكام الايمان من حيث تحريم العزم على ترك الصلوة لكونه عزما
على الحرام لتحريم ترك الصلوة فيجب العزم على الفعل لعدم انفكاك المكلف من هذين الا
اذا غفل وهو حينئذ غير مكلف فهو حق لو سلمت هذه المقدمات وليس مختصا بالواجب الموسع
وفرق الآمدي بجواز ترك الندب مطلقا والواجب بشرط الفعل بعده ويشكل بان جواز الترك
في اول الوقت ثابت فكيف يعقل اشتراطه بالفعل المتاخر عنه والتحقيق في المسئلة او في
جواب الحنفية رجوع هذا الواجب الى الواجب المخير والتخصيص في الوقت موكول الى
اختيار المكلف كخصال الكفارة وكما ان العدول من خصلة الى اخرى لا يوجب رفع الوجوب
عنها وكونها نافلة فكذا هنا وتعارض بانه لو كان نفلا في اول الوقت ووسطه لجاز ايقاعه
بنية النفل وهو باطل وفاقا قال البحث الثالث في الواجب على الكفاية وهو كل فعل
تعلق غرض الشارع بايقاعه لا من مباشر معين وهو واقع كالجهاد وهو واجب على الجميع
ويسقط بفعل البعض لاستحقاقهم اجمع الذم والعقاب لو تركوه ولا استبعاد في اسقاط
الواجب بفعل الغير والتكليف فيه موقوف على الظن فان ظنت طايفة قيام غيرها
به سقط عنها ولو ظنت كل طايفة ذلك سقط عن الجميع ولو ظنت كل طايفة عدم الوقوع
وجب على كل طايفة اقول غرض الشارع قد يتعلق بتحصيل الفعل من كل
مكلف او من مكلف معين وهو فرض العين كالصلوة والتصديق بالنبي صلى الله عليه وآله

وقد يتعلق بتحصيله مطلقا لا من مباشر بعينه وهو فرض الكفاية وهو واقع كالجهاد
الذي قصد به حراسة المسلمين واذلال الكفار وهو واجب على الكل ويسقط بفعل البعض
لتوجه الذم اليهم ولحوق العقاب بهم عند تركهم اجمع ومنعه قوم لان تاركه لا يلحقه ذم ولا
عقاب بتقدير قيام غيره به وتارك الواجب يلحقانه على ذلك التقدير فلا يكون واجبا ولبعد
سقوط الواجب عن المكلف بفعل غيرهم والجواب منع الكبرى في الاول ان اريد بالواجب اي
واجب كان وان اريد الواجب على الاعيان كان اللازم من الحجة ان الواجب على الكفاية
ليس واجبا على الاعيان وليس ذلك مدعاهم ولا منوما له والثاني استبعاد محض
وقد وقع مثله من قضاء دين المعسر المطالب قال الرازي وغيره والتكليف فيه موقوف
على الظن الغالب فان غلب ظن جماعة قيام غيرها سقط عنها وان غلب ظنهم ان غيرهم
لا يقوم به وجب عليهم وان غلب ظن كل جماعة ان غيرهم لا يقوم به وجب على الجميع اي
وجوبا على الاعيان وان غلب على ظن كل طائفة ان غيرهم يقوم به سقط الفرض على
كل واحد من تلك الطوايف لان تحصيل العلم ان غيري هل يفعل هذا الفعل ام لا ممتنع فالممكن
تحصيل الظن ويشكل بانه لو كان موقوفا على الظن لسقط عند حصول الشك في قيام الغير
وهو باطل وفاقا وسقوط الفعل عن المكلف بالظن ممنوع والا لم يجز فعله بنية الفرض ولان
المسقط انما هو قيام الغير بالفعل فيمتنع حصول السقوط الذي هو معلوله قبل وحصول
الظن بان الغير يقوم بالفعل انما يكون قبل قيامه بالفعل ظنا اما حصول الظن بقيام
الغير به فيمكن ان يقال فيه لا يسقط الفعل عن الظان ايضا لان التكليف معلوم والمسقط
له مظنون والمعلوم لا يرفع المظنون قيل والحق سقوطه بالظن بشرط استناد ذلك
الظن الى ما جعله الشارع حجة كشهادة العدلين دون الظن المستند الى خبر الفاسق والكافر
ولو قدم هذا البحث على الذي قبله كان اولى لان الكلام هنا في احد الاقسام اللاحقة
للامر باعتبار المامور بالفعل وهو ضروري في الامر وما قبله قسم من الاقسام اللاحقة
باعتبار تعيين وقت الفعل وهو غير ضروري في الامر **قال البحث الرابع** ما لا يتم الواجب
المطلق الا به وكان مقدورا واجب وخصص المرتضى بالسبب لنا لو لم يجب لزم تكليف
ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان
الشرطية انه على تقدير ترك الشرطية ان وجب الفعل لزم الاول والا الثاني احتج

السيد بان السبب عند وجوب السبب واجب لا عند وجود الشرط واذا جاز الترك عند
حصول الترك المشروط جاز التكليف بخلاف المسبب الممتنع عدمه عند وجود السبب فانه واجب
فلا يقع التكليف به والجواب انه خارج عن محل النزاع ومن هذا الباب ايجاب الصلوتين عند اشتباه
القبلة والثوبين وامتناع نكاح المشتبه بالاخت والعلم بعين الطلاق وقلنا بصحته احتمل تحريم
الجميع والاباحة لان الموجود ما له صلاحية التاثير في الطلاق والزايد على الاقل ليس بواجب
كما في الطمانينة لجواز تركه وصوم اول جزء من الليل واجب بالتبعية لا بالاصالة وبطلان الصلوة
في الدار المغصوبة لان الامر بالصلوة امر باجزايها التي من جملتها الكون المخصوص احتج المخالف بان
المامور به الصلوة مطلقا والنهي عن الغصب فتغاير المتعلق كما في الصلوة في الامكنة المكروهة
والجواب النهي عن الامكنة المكروهة نهي عن وصف منفك عن الصلوة كنفار الابل في المعطن والتعرض
للسيل في الوادي ومرور المارة في الجادة وشبهها **اقول** هذا البحث من احكام الوجوب وهي الملازمة
تحقيقا وارتفاعا لبقاء الجواز عند رفع الوجوب وقدم الاول على الثاني لتقدم التحقق على الارتفاع
وبدا بالملازم الوجودي وهو الوجوب على اللازم العدمي وهو التحريم فالواجب على قسمين احدهما
ما يكون وجوبه مشروطا بامر زايد على الامور المعتبرة في التكليف كالزكاة المتوقف وجوبها على
حصول النصاب والحج المتوقف على الاستطاعة وثانيهما ما ليس كذلك وهو الواجب المطلق كالصلوة
الواجبة حال الطهارة والحدث الان وقوعها مشروط بالطهارة ولا خلاف في عدم وجوب شرط الاول
واما الثاني فذهب اكثر المعتزلة والاشاعرة الى وجوب ما يتوقف عليه الواجب المطلق سواء كان شرطا
او سببا اذا كان مقدورا للمكلف واختاره الشيخ وفصل المرتضى والقاضي عبد العزيز والواقفية
فاوجبوا السبب المتوقف عليه الواجب الا الشرط للمصنف لو لم يجب لزم احد الامرين المذكورين
جواز الترك اذ لو قال نفي الفعل واجبا فهو تكليف بالمحال لان حصوله حال عدم ما يتوقف عليه
لا ايجابه حال عدم وجوب ما يتوقف عليه وليس الا ولا زيادة للثاني فانه لا يلزم من عدم ايجاب الشي
عدم ذلك الشي في نفسه ولان ما ذكر وارد على تقدير ايجاب ما يتوقف عليه الواجب فان
ايجابه شرعا لا يستلزم وجوده بل يجوز عدمه عقلا فعلى تقدير عدمه ان بقي التكليف اولا
وجوابكم جوابنا والتحقيق ان وجوب الفعل قد يتحقق حال عدم ما يتوقف عليه ذلك الفعل بان
يوقع في تلك الحال بل في الحال التي بعدها اعني حال وجود ما يتوقف عليه الفعل وحينئذ لا يلزم
منه التكليف بما لا يطاق ويشكل هذا على قول الاشاعرة الذاهبين الى ان التكليف بالفعل عند

مباشرة لا قبلها احتج المقتضي على استلزام ايجاب الشي ايجاب سببه فقال عند حصول السبب يجب
المسبب فيمتنع ان يوجب المسبب عند اتفاق وجود السبب لانه حينئذ غير مقدور لوجود سبب
واما على الثاني وهو عدم ايجاب الشيء شرطه فلان تحقيق الشرط لا يوجب تحقيق المشروط كالطهارة
للصلوة بل يمكن ان يقع وان لا يقع فيجاز التكليف بايقاع المشروط عند اتفاق وجود الشرط لعدم
القدح عليه قال القاضي في تقريره لا يقال ايجاب المسبب ايجاب السبب قلنا نعم والفرق امتناع ايجاب
المسبب بشرط ان يتفق وجود السبب لوجوب المسبب عند وجود السبب الا لمانع ويمتنع التكليف
بالفعل بشرط وجوده واما الشرط فيصح التكليف بالصلوة بشرط ان يكون قد تكلف الطهارة كما جاز
في الزكوة والجواب هذا التفصيل حق الا انه غير المتنازع لانه اذا كلف بايقاع المشروط عند اتفاق وجود
شرطه كان التكليف مشروطا بوجود ذلك الشرط لا مطلقا وليس الكلام فيه بل في وجوب الشيء
مطلقا وان النزاع وقع في الواجب المطلق ولم يقع في جواز التكليف بالفعل عند حصول الشرط
ثم الدليل على ما ذكرناه ان السيد اذا امر عبده ان يسقيه الماء وهو على مسافة فان استلزم
ايجاب سعيه الى ايجاب قطعها الذي هو شرط فالمطلوب وان لم يستلزم جاز له ترك السعي
فان بقي ايجاب السعي في تلك الحال كان تكليفا بالمحال وان لم يبق لم يلزم وهو مكذب للفرق والقايلون
بمذهب المرتضى رحمه الله طردوا الحكم المسبب في السبب زعموا ان ايجاب المسبب او اباحته مستلزم
ايجاب السبب او اباحته وكذا حظره ولا ينعكس لامكان وجود السبب وتخلف المسبب لمانع نص
عليه في الذريعة والقاضي في المعتمد ثم هناك فروع مقدمة الواجب قد يتوقف عليها وجوده عقلا
كتوقف الحج على قطع المسافة وشرعا كالعتق فحصنه كالطهارة للصلوة والعلم بوجوده لتوقف
العلم بالاتيان بالصلوة الى القبلة عند اشتباهها بغيرها على الصلوة الى الاجهة محتملة من
لا ربع فما دون لذلك الصلوة في كل واحد من الثوب النجس والطاهر وكذا في وجوب الترك
كما لو اشتبهت اجنبية بامته فان اجتناب نكاح الامة واجب ولا يتحقق العلم به الا باجتناب
الجميع ولتغليب جانب الحرمة ولقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب جانب الحرام
الحلال وقيل يجب الكف عنها والحرام هي ذات المحرم والزوجة حلال ورد بان المنع من النكاح
يقتضي ثبوت العقاب على فعله وكونه حلالا معناه انه لا عقاب فيه فالجمع بينهما يناقض
بل ههنا محرمتان احديهما لكونها امة والاخرى للاشتباه بها واذا طلق احدى زوجاته منها
وقيل بصحته احتمل تخيير الكل بما ذكر ويحتمل الاباحة لان الطلاق شيء معين في نفسه فيمتنع

فيمتنع حصوله بما يقبل التعيين لا يكون الطلاق موجودا بل الموجود امر له صلاحية
التاثير في الطلاق عند اقترانه بالتعيين والفرق بين هذا الفرع والثلاثة قبله ان الواجب هناك
في كل فرع شيء واحد متعين فيمن عين الاخر في نفس الامر وحصول الوجوب في الاخر لاشتباهه به
عندنا لا عند الله تعالى وهنا التي يجب اجتنابها مبهمة لا في نفس الامر ولا عند المكلف وفي وجوب
الاجتناب مساواة النسبة الى الجميع واما ما لا يتقدر بقدر معين كالمسح في الركوع فالذي عليه الاقل
قيل واجب لعدم اعتبار بعض الاجزاء عن البعض فالكل امتثال للواجب وقيل لا يجوز ترك
الزايد فلا يكون واجبا ويشكل بانه لا يلزم من جواز تركه والاقتصار على ما دونه عدم وجوبه
مطلقا فان خصال الكفارة كذا نعم يلزم منه عدم وجوبه على التعيين لان عدم الخاص لا
يستلزم عدم المعين ولا امتناع في التخيير بين الشيء وجزئه كالصلوة في مواضع التخيير وقراءة
سورة او بعضها مع الحمد في الكسوف هذا ان امكن الاتيان بالاقل من دون الزايد اما اذا امتنع
كصيام جزء من الليل وغسل جزء من الراس التابعين لوجوب صوم النهار وغسل الوجه
المتقارب فانه من باب وجوب المقدمة لتوقف العلم بصوم النهار وغسل الوجه بجملته عليهما
بوجوبه ليس بالذات بل بالعرض وقيل لا يجب الزايد لعدم دليله وعدم العصيان بتركه والجيب
بدلالة العقل من حيث توقف الواجب عليه والعصيان تركه حاصل لا لذاته بل لاستلزامه بترك
شيء من الواجبات واما الصلوة في الدار المغصوبة فباطلة غير مسقطة للعوض عندنا وعند
الجبائي والظاهرية والحنابلة وهو مروي عن مالك وقال القاضي ابو بكر يبطل لكن يسقط
الفرض وهو اختيار فخر الدين الرازي ونقل عنه في النهاية مستحجنا انه لا يقول بسقوط
الفرض وفي النقل نظر لذكره ذلك البينة الذي في اخر المسئلة لنا ان الصلوة مركبة من امور
احدها الحركات المقدمة فيكون مامورا به منهيا عنه ويشكل بدلالته على ان الصلوة غير
مامور بها ولا يلزم منه بطلانها وكونها غير مجزية لاشتمال الصلوة هنا على الصلوة المامور
بها اذ المامور به الصلوة مطلقا وهو جزء من الصلوة في الدار المغصوبة ووجود الكل ملزوم
لوجود جزئه ثم نمنع النهي عن شغل الحيز والا النهي عن الخروج فيجتمع الامر والنهي والحق
ان يقال الصلوة هنا منهي عنها المصادفتها الخروج المامور به والامر بالشي يستلزم النهي عن
ضده على ما ياتي والنهي في العبادة مفسد احتجوا بان هذه الصلوة بها اعتباران كونها صلوة
مطلقا وكونها تصرفا في المغصوب واذا تعددت الاعتبارات جاز ورود النهي عنها باحد ذينك

الاعتباريين والامر الاخر كالصلوة في الامكنة المكروهة فانها واجبة باعتبار كونها صلوة ومكروهة عند ايقاعها فيها ولقول السيد لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فدخل وخاط فيحسن مدحه على الخياطة وذمه على الدخول والجواب الكلام في الصلوة الشخصية في الدار المغصوبة وثبوت التلازم بين الغصب والصلوة فيها ظاهر والامر والنهي امر بلازمه فلو امر بهذه الصلوة لامر بالغصب مع النهي عنه هو بخلاف الامكنة المكروهة لان النهي هناك انما هو عن امور معارضة للصلوة عن الزحمة كنفار الابل ومنع المارة والتعرض للسيل عند الصلوة في جوف الوادي والتوضي برشاش الحمام فكان الشارع قال لا تتعرض للتنفير بالصلوة في المعاطن ولا بمنع المارة بالصلوة في الجادة وهذه الامور غير لازمة للصلوة بخلاف الغصب عند الصلوة في الدار المغصوبة على ان بعض الناس يبطل الصلوة في الامكنة المكروهة والمثال غير مطابق لان دخول الدار ليس جزء من الخياطة بخلاف الحركات والسكنات في الدار المغصوبة فانها اجزاء الصلوة فيها ويشكل بان سبب الكراهية ان كان لازما للصلوة في الامكنة فالامكنة المكروهة تساوي الصلوة في الدار المغصوبة وان كان مفارقا لم تكن الكراهية لازمة للصلوة في تلك المواضع وهو باطل اتفاقا ولانا ننقل الكلام الى الصلوة حال حصول سبب الكراهية فانه قد اجتمع فيها وصفا الوجوب والكراهية في حالة واحدة وهما متضادان على انا نمنع كون ما ذكرتم سببا للكراهية **قال البحث الخامس** الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده العام لانه للوجوب ولا يتحقق الا بالمنع من الترك واما الضد الوجودي فلازم بالعرض فما يجوز تركه لا يكون فعله واجبا وقول الكعبي بوجوب المباح بعيد وكونه تركا به للحرام ليس خاصة به وقول بعض الفقهاء بوجوب الصوم على الحائض والمريض والمسافر خطاء سبب الوجوب **اقول** هنا مسئلتان الاولى الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده العام وهو ترك ذلك الشيء الذي يشتمل عليه كل واحد من الاضداد الوجودية اعني الافعال المنافية لذلك الشيء كالقيام مثلا فانه ضاده تركه بالذات وما اشتمل على ذلك الترك من الاوضاع كالاضطجاع والاستلقاء والجلوس بالعرض والمراد بالشيء المامور به الشيء المعين فانه لو امر بالشيئين على البدل لم يتحقق استلزامه النهي عن الاضداد واختلف فيه ومنعه جمهور المعتزلة والاشاعرة والمرتضى والقاضي عبد العزيز والقاضي عبد الجبار والغزالي وصار اليه محققوا المغني من المتاخرين وهو اختيار الشيخ ابي جعفر والمصنف واحتج عليه بان الامر بالشيء دال على وجوبه ووجوبه مركب من الاذن في فعله والمنع من تركه والدال على المركب دال على كل جزء من اجزايه بالتضمن

بالتضمن فاذن الامر بالشيء دال على المنع من تركه بالتضمن ولان تحصيل الواجب يعني المامور به انما يتم بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ولا نعني بالنهي عن الضد الا وجوب تركه احتج المخالف من الاشاعرة بان التكليف بالمحال جايز فيجوز ان يامر الشارع بالشيء وضده معا وحينئذ لا يكون الضد منهيا عنه فيبطل الاستلزام واحتج المرتضى وبعض متاخري الاشاعرة بان الامر بالشيء قد يكون غافلا عن ضده وحينئذ لا يتحقق نهيه لاستدعاء النهي عن الشيء كونه متصورا للناهي والجواب بمنع جواز التكليف بالمحال ومن بطلان الاستلزام على تقديره وما ذكروه من جواز الامر بالشيء وضده معا لا يدل على انتفاء الاستلزام المدعى نعم يدل على كون كل من الشيء وضده مامورا به مطابقة منهيا عنه ضمنا وليس ذلك محالا على التقدير وعن الثاني المنع من جواز غفلة الامر بالشيء عن ضده العام الذي هو الترك لما تقدم من كون الامر بالشيء دالا على وجوبه وهو عبارة عن الاذن في فعله والمنع من تركه فالمتصور للايجاب متصور للمنع عن الترك حتما فيكون متصورا للترك قطعا واما الاضداد الوجودية المنافية للمامور به كالقيام بالنسبة الى القعود والحركة يمنة بالنسبة الى اليسرة فقد يغفل الامر عنها حالة الامر بها لكن ذلك لا ينافي في المامور به لماهيته بل لكونه مستلزما لعدمه فالمنافاة الذاتية ليست بين المامور به وبين عدمه اما بينه وبين اضداده الوجودية فهي عرضية فالامر به مستلزم للنهي عنها بالعرض لاشتمالها على الضد واعلم ان بعض الاشاعرة يذهب الى ان الامر بالشيء هو نفس النهي عن ضده وخالف المعتزلة والمرتضى وقاضي القضاة والغزالي والرازي لان اهل اللغة في قوانين الامر والنهي قسموا احدهما امرا والاخر نهيا فجعلوا صيغة الامر افعل والنهي لا تفعل **ب** جواز الترك ينافي وجوب الفعل وخالف فيه الكعبي لزعمه ان المباح واجب وبعض الفقهاء لقولهم بوجوب الصوم على المريض والمسافر والحائض لنا ان الواجب ما لا يجوز تركه فلو اجتمع على ما يجوز تركه اجتمع النقيضان وهو محال قال الكعبي المباح ترك الحرام وترك الحرام واجب فالمباح واجب والجواب منع الصغرى بل يترك به الحرام ولا يلزم من وجوب الترك وجوب ما يحصل به الترك مع امكان حصوله بغيره اذ الترك قد يحصل بسلب الفعل مطلقا عند من يجوز خلو المكلف عن الاخذ والترك وبفعل غير المباح كالواجبات والمندوبات والمحرمات قيل فيجب احد هذه لا بعينه من باب الواجب المخير قلنا يتم بعدم الفعل اصلا والزم الكعبي خرق الاجماع لوقوعه على انقسام الفعل الى الاقسام الخمسة وهو قد نفى المباح بل نفيها

على الواجب والحرام لان الفعل ان ترك به الحرام فهو واجب والا فهو حرام وبانه يلزم
تحريم الصلوة اذا ترك بها واجب آخر ووجوب المندوب والمحرم اذا ترك به حرام ورد الاول
بان انقسامه الى الاحكام الخمسة بالنظر الى ذات الفعل والمباح ليس واجبا لذاته بل لاستلزامه
ترك الحرام وهو عارض والثاني انه لا امتناع في وجوب الشيء وحرمته ووجوبه وندبه
باعتبارين كما ذكروا في الصلوة في الدار المغصوبة قال في النهاية التحقيق ان يقال له الوجوب
وغيره من الاحكام اما ان يوجد على مذهب المعتزلة او على مذهب الاشاعرة وايا ما كان لا يلزم
وجوب المباح اما على الاول فلان الواجب ما اشتمل على مصلحة خالية عن المفسدة بحيث
لو اخل به المكلف لاستحق الذم وترك الحرام وان كان واجبا لكن لا يلزم اشتمال كل واحد
من جزئياته على وجه الوجوب لجواز اشتمال المباح مثلا على وجه مانع من الوجوب
واما على الثاني فلان الواجب ما امر الشارع بايقاعه امرا مانعا من النقيض وترك الحرام وان
حصل بالمباح لكن لا يجب كونه مامورا به من حيث حصول الامر الكلي لجواز حصوله في جزء آخر ورد
بان الامر الكلي يوصف ما يعبر المكلف من جزئياته بالوجوب كالكفارة واحتج الفقهاء بعموم
فمن شهد منكم الشهر ولانهم ينوون الصوم قضاء عن شهر رمضان وتسميته بذلك وهو يعطي
وجوبه ولانه متعذر بقدره فيكون بدلا عنه لغرامات المتلفات والجواب ما تقدم من المنافاة
بين الوجوب وجواز الترك ولوجوب الترك فلو وجب الفعل كان تكليفا بالمحال ونمنع دخولهم
في الاية بل هي دالة على وجوب العدة من غيره ولا نجواز افطارهم بالاجماع مخصص لهم
والقضاء يتوقف على السبب لا على الوجوب وكذا التسمية والموافقة في المقدار لا دلالة لها على
البدلية ثم نقول اجمالا انما ذكرتم ظن والتنافي بين الوجوب وجواز الترك قطعي فلا يعارضه
قال اذا نسخ الوجوب بقي الجواز لان المقتضي للجواز هو الامر وهو موجود والمعارض وهو النسخ
لا يصلح ان يكون معارضا لان رفع المركب لا يستلزم رفع جميع اجزائه احتج الغزالي بان الجواز
بالمعنى الاخص مناف وبالمعنى الاعم لا يوجد الا باحد القيدين وهو اما جواز الاخلال كما في
المندوب او عدمه كما في الواجب فلا يبقى بدونهما والجواب ان الناسخ يرفع احد القيدين
فيثبت الاخر **اقول** هذا من الاحكام اللاحقة للوجوب حال رفعه والقول ببقاء الجواز
مذهب الرازي والمصنف هنا وبعدمه قول الغزالي والمصنف في النهاية لنا ما ذكره في المحصول
وهو ان المقتضي للجواز وهو ان الامر موجود لاقتضائه الوجوب المركب من جواز الفعل والمنع

والمنع من الترك والمقتضي للمركب مقتضي لكل جزء من اجزائه اذ هي نفس المركب
والمانع مفقود لانتفاء الموانع كلها بحكم الاصل ما عدا نسخ الوجوب وهو غير صالح للمنع لانه انما
يرفع الوجوب المركب ورفع المركب اعم من رفع اجزائه او بعضها والعام لا يستلزم الخاص مطلقا
ورده في النهاية بالمنع من بقاء الجواز الذي جنس شامل للواجب والمباح لان رفع المركب قد
يكون برفع جزئيه معا وبمنع بقاء المقتضي لان التقدير انه منسوخ فلا يبقى مقتضاه قطعا
ولا البقاء من رفع الترك باحد الجزئين لا يلزم منه القطع ببقاء الاخر لجواز ان يرفع بذلك الاجزاء او
برفعهما ويشكل بان بقاء الجواز ظاهر لتحقق مقتضيه اولا والاصل استمراره والظاهر
لا يرفع بالمحتمل والتقدير انما هو نسخ الوجوب لا نسخ الامر الذي هو مقتضي الجواز فلا يقطع بعدم
بقاء ذلك الجواز لاحتمال رفع الوجوب بالجزء الاخر ونحن لا ندعي القطع ببقاء الجواز بل ندعي
ظهور بقائه وهو لا ينافي تطرق الاحتمال لا يقال رفع الوجوب الذي هو مقتضى الامر يستلزم ارتفاع
الامر ضرورة استلزام ارتفاع المعلول لعلته فيرتفع الجواز لارتفاع مقتضيه ويبقى الحكم كما
كان قبل ورود الامر من تحريم او اباحة او غيرهما فنقول الاستلزام انما يتحقق لو اقتضى الامر الوجوب
مطلقا اي بغير شرط تحققه بل هو الظاهر قال الغزالي الجواز الذي جعل جزءا من الوجوب اما ان
يكون بالمعنى الاخص اعني رفع الحرج عن الفعل مطلقا والاول محال لمنافاته الوجوب ورفعه
استلزام الوجوب ثبوت الحرج في الترك فاذا ارتفع هذا الفصل ارتفع الجنس لاستحالة بقائه
منفكا عن فصل والجواب المنع من استلزام ارتفاع هذا الفصل ارتفاع الجنس وانما يلزم ذلك
ان لو لم يتحقق عند ارتفاعه الفصل الاخر اما مع تحقق الفصل الاخر فلا لان الجنس محتاج الى
فصل ما من غير تعيين ولا **ريب** ان رفع لحاق الحرج بالترك يوجب تحقق عدمه وهو الفصل الاخر
والمراد بقوله فيبقى الاخر فيثبت الاخر لانه لم يكن متحققا من قبل وانما ابتدأ ثبوته عند
ارتفاع نقيضه ولفظ البقاء يدل على الثبوت الذي هو جنس له والحدوث بالتضمن ووجه
التجوز هنا من باب تسمية الجزء باسم الكل او بما يؤول اليه تنبيه كما ان رفع الوجوب لا يرفع
الجواز في جانب الفعل كذلك رفع التحريم لا يقتضي الجواز في جانب الترك بين الدليل فظهر
منه ان الامر الوارد عقيب الحظر لا يدل على الوجوب وفيه بحث **قال الفصل الثالث** في
المامور به وفيه مباحث **الاول** يمتنع تكليف ما لا يطاق لانه قبيح والله تعالى منزه عنه
احتج الاشاعرة بان الكافر مكلف بالايمان وهو ممتنع منه اما اولا فلانه معلوم العدم

فلو جاز وقوعه لزم انقلاب علمه جهلا واما ثانيا فلان الافعال مستندة الى الله تعالى
والا لزم الترجيح من غير مرجح ولان الله تعالى كلف ابا لهب بالايمان وهو التصديق بجميع
ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله ومن جملته انه لا يؤمن فقد كلف بالجمع بين الضدين ولان
التكليف ان وجد حال الاستواء الذي يمتنع من الفعل لزم التكليف بما لا يطاق وكذا ان وجد
حال الرجحان لوجوب الراجح وامتناع المرجوح والجواب ان فرض العلم فرض المعلوم لان شرطه
المطابقة والامتناع لاحق وهو لا يؤثر في الامكان الذاتي الذي هو شرط التكليف ولو صح هذا
الدليل لزم نفي قدرته تعالى والقادر يرجح احد مقدوريه لا لامر ويعارض به تعالى والتكليف
بالتصديق من حيثية صدور الاخبار من النبي صلى الله عليه وآله لا ينافي الامر بالايمان لا من
هذه الحيثية ونمنع تكليف الضدين في الاخبار عن المكلفين بعدم الايمان لجواز ورود الاخبار
حال غفلتهم والتكليف ثابت حال الاستواء بايقاع الفعل في ثاني الحال وهو يرجح في حقه
تعالى واعلم انه لا خلاص للاشعري عن المعارضة بالله تعالى اقول المامور به متعلق
الامر وكذا المامور وقدم المامور به على المامور لدلالة الامر عليه بمجرد ذكره واحتياجه في دلالته
على المامور الى انضمام قرينة للفظ اخر يدل عليه او مواجهته بالخطاب فان اضرب يدل على الضرب
المامور بمجرد ذكره ولا يدل على المامور الا بقرينة المواجهة وكذا ليضرب زيد بقرينة لفظ
زيد واختلفوا في التكليف بما لا يطاق فمنعه الامامية كافة والمعتزلة مطلقا سواء كان الفعل
ممكنا في نفسه كالطيران في الهواء او ممتنعا كاعدام القديم والجمع بين الضدين واطبق الاشاعرة
على جوازه واختلفوا في وقوعه فقال ابو الحسن الاشعري بوقوعه تارة ومنعه اخرى وافترق
اصحابه فمنهم من وافقه في الوقوع ومنهم من وافقه في العدم وفصل آخرون بوقوع التكليف
بالمحال لا انه كالجمع بين الضدين واليه مال الغزالي وصاحب الاحكام لنا انه قبيح لا يقع من الله
والصغرى ضرورية يجزم العقلاء بقبح تكليف الاعمى نقطة المصحف والزمن الطيران
والعاجز نقل الكواكب عن مواضعها وجعل القار ابيض والثلج والملح اسود وقطع نسبة
من كلف به الى السفه والجهل والكبرى مبرهنة في الكلام بعدم الجهل والحاجة ثم اي عاقل
يرضى لنفسه تنزيه المخلوق عن هذه الامور لقبحها ونسبتها الى الخالق مع بعض المخلوق
وكمال الخالق احتجت الاشاعرة بان الله تعالى كلف الكافر الذي علم منه استمرار
بالايمان اتفاقا وهو ممتنع الوقوع والا انقلب علم الله تعالى جهلا ولان افعال العباد مخلوقة

مخلوقة لله تعالى لان العبد ان لم يتمكن من الترك لتمكنه من الفعل لزم الجبر وان تمكن فان لم
يتوقف ترجيح جانب الفعل على الترك على مرجح لزم ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر من غير
مرجح وهو محال بالضرورة وان توقف فان وجب الفعل بالمرجح الذي من فعله تعالى لزم الجبر
والذي من فعل العبد تسلسل ولذا ان لم يجب الفعل عند حصول الراجح ولانه تعالى كلف ابا لهب
بالايمان وهو تصديق النبي صلى الله عليه وآله بجميع ما اخبر به ومن جملته انه لا يؤمن وكون
مكلفا باعتقاد صدقه وعدم اعتقاد صدقه وهما متضادان لاستحالة الجمع بينهما ولان التكليف
ان توجه حال استواء الداعي امتنع الترجيح والممتنع لا قدرة عليه وحال رجحان احدى الداعيين
على الاخرى يجب الراجح ويمتنع المرجوح والجواب ان فرض العلم بعدم الايمان فرض لعدم الايمان
لاشتراط المطابقة فامتناع الايمان لاحق بسبب الفرض وهو لا يؤثر في الامكان الذاتي لاستحالة
رفعها بالذات بعارض من فرض وغيره والمعارضة لله تعالى لانه عالم بالكل فلا يكون مقدورا
والقادر يرجح احد مقدوريه لا لمرجح كالجائع والعطشان حيث يختار رغيفان او ماءان متساويان
ثم تعارض بالله تعالى ولا تكليف بالضدين فان تكليفه باعتقاد عدم ايمانه من حيث اخباره عليه
السلام به وتكليفه بايمانه لا من هذه الحيثية بل من حيث انه مختار ولا يخرج عن الاختيار بكونه
وعلم اذ لا نقول انه كلف بعد علمه والا لانتفت فائدة التكليف ولنا ان نمنع اخبار النبي صلى
الله عليه وآله بعدم الايمان واخباره بانه سيصلى على النار على الكفر اذ قد يعذب
الفاسق او انه سيصلى على تقدير بقائه على الكفر لا يقال فننقل الى قوله تعالى انه لن يؤمن
من قومك الا من قد آمن لانا نجيب اي على تقدير ان لا يريد الله تعالى هداية بينهم سلمنا لكن
يجوز صدور الاخبار بعدم ايمانه حال غفلته او بعد موته او لانه لا يجب على النبي عليه السلام
اعلام كل مكلف ما اخبر به والتكليف بالتصديق بما اخبر به انما هو اجمالي والا لزم تكليف كل
مسلم معرفته كلما اخبر به عليه السلام ليمكنه اعتقاد صدقه وهو باطل وقوله ويمنع
التكليف بالضدين الى اخره جواب حجة مقدرة تقريبها عن الوجه الثالث تقريرها ان الله تعالى
اخبر عن قومه بعدم الايمان لقوله تعالى سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون
مع انه كلفهم فيكون مكلفا بالضدين او يقال ايمانهم ممتنع باخبار الله تعالى لاستحالة الكذب
والباقي قوله بالايمان يتعلق بالمكلف لا بالاخبار لاخبار الله تعالى بعدم الايمان والجواب
ورود الخبر حال غفلتهم وانهم غير مكلفين بالتصديق بما اخبر به على التفصيل كما مر وعلى

التقدير الاخر يجاب بان الاخبار للعلم التابع لعدم الايمان فلا يؤثر فيه ولانه يلزم نفي قادريته تعالى
نفيا واثباتا على ما اخرجه والتكليف حال استواء الداعي بالايقاع في ثاني حال مع عوده في الله
ولا خلاص للاشعري عن المعارضة بالله فيلزم اخلاله بامرين اما نفي قادريته تعالى او القدح
في دلايلهم **قال البحث الثاني** الامر بفروع الشريعة لا يتوقف على الايمان لانه عام فيدخل فيه
الكافر ولقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين الاية ومن يفعل ذلك يلق اثاما
وهو راجع الى ما تقدم وكذا قوله فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى ذمه على ترك الجميع ولدخوله
تحت النهي فكذا الامر احتجوا بانها لو وجبت عليه فاما حال الكفر او بعده والاول باطل لامتناعها
منه حينئذ وكذا الثاني لسقوطها عنه والجواب المنع من عدم القدرة لامكان صدورها منه مع
تقديم الايمان كالصلوة على الحدث وايضا المراد بالوجوب هنا العقاب عليها في الاخرة كما يعاقب
على ترك الايمان **اقول** هذا مذهب اصحابنا نص عليه الثلثة واكثر المعتزلة والاشاعرة وقال
جمهور الحنفية وابو حامد الاسفرايني من الشافعية لا وقيل مكلفون بالنهي خاصة ولا ثمرة
لهذا الاختلاف في احكام الدنيا للاتفاق على انهم ما داموا كفارا يمتنع منهم الاقدام على الصلوة
واذا اسلموا فلا قضاء وانما ثمرته في الاخرة بمعنى عذابهم على ترك هذه الفروع كما يعذبون
على الايمان لنا دخولهم تحت الاوامر العامة لقوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم وان اعبدوني وهي
وهو خطاب لبني آدم ولله على الناس حج البيت ويل للذين لا يؤتون الزكوة والكفر غير مانع
صالح للمانعية لتمكنهم على ازالته بايجاد ايمانهم وايقاع العبادات بعده كما يتمكن المحدث
من ازالة الحدث بالطهارة وايقاع الصلوة بعدها ويشكل بالمنع من وجود المقتضي ولا
دلالة الاثنين الاولين عليه لاحتمال كون العبادة المامور به فيهما عبارة عن الايمان لصدق
العبادة عليه فانها ماخوذة من العبد وهو التذلل والاثنتان الاخيرتان خرجتا عن
على عمومها بخروج العبد والصبي المتمكن من الحج من الاية الاولى ومن لم يتحقق شرايط
ايتاء الزكوة فيه من الاية الثانية فاذن لا حجة فيهما على المطلوب لما ياتي من كون العام المخصوص
ليس بحجة ويجاب بان معنى التذلل الحاصل في كل عبادة فلا تخصيص والعام المخصوص حجة
لما يجي ايضا ولانه تعالى يعاقبهم على ترك هذه الفروع لقوله ما سلككم في سقر قالوا
لم نك من المصلين الايات قيل حكاية قول الكفار فيجوز كذبهم لقولهم ما كنا مشركين
ما كنا نعمل من سوء ثم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم ثم جاز ان يراد

بالمصلين المسلمين فانه قد يطلق لفظ المصلين ويراد به المسلمون كما في الحديث نهيت
عن قتل المصلين والمراد المسلمون سلمنا لكن جاز التعليل بجميع ما ذكر الذي من جملته التكذيب
بيوم الدين ولا يلزم كون الافراد علة واجيب بانه لو كان كذبا لكذبهم فيه كما كذبهم في الايات
المذكورة ولو حمل المصلين على المسلمين لم يكن حمل مطعم المسكين عليهم ولولا كون كل فرد
له مدخل في استحقاق العقاب لم يحسن انضمامه الى الباقي وجعله جزء من المؤثر ويشكل
بان المطلوب كونه مؤثرا لا جزءا وبمنع من عدم امكان حمل مطعم المسكين على المسلمين ولقوله
تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخر الى قوله انا جعل العذاب المضاعف جزاء على الافعال
المذكورة ومن جملتها القتل والزنا وهو وارد على المنهي مطلقا لا على المفصل بل هو دليل
لهم على جزء مدعاهم ويشكل بان ذلك اشارة العبد فيصدق الى الشرك سلمنا لكن لا يلزم من
ترتب العذاب الى المجموع ترتبه على افراده ولقوله تعالى فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى
ذمه على ترك الجميع ومنه الصلوة ويشكل بعدم لزوم الذم على المجموع والذم على الافراد
كما مر والظاهر والله اعلم ان الله تعالى اخبر عنه بنفي الايمان باطنا وعبر عنه بقوله فلا
صدق وظاهرا او عبر عنه بقوله ولا صلى واخبر عن كفره ظاهرا بقوله ولكن كذب وباطنا بقوله
وتولى ولانهم يحدون على الزنا والسرقة فتناولهم النهي فكذا الامر والجامع بينهما من استيفاء
المصالح الحاصلة بسبب الاحتراز عن النهي عنه لمكان المناسبة وهو حاصل في الامر ويشكل
بمنع علية الوصف ولو سلم من تحققه في الفرع كان مساواة المصلحة الحاصلة للمكلف
بسبب اجتناب المنهيات لمصالح الحاصلة بسبب امتثال الاوامر غير معلوم واورد ايضا
بان الحد وجب لالتزام احكامنا واجيب بان احكام شرعنا عدم العقوبة في المباح قالوا
نمنع وقوعها حال الكفر والممتنع ليس مقدورا والمكلف به مقدور وبعده يسقط عنهم
للاجماع ولقوله عليه السلام الاسلام يجب ما قبله والجواز يمنع امتناعها حالة الكفر
لانه مكلف حالة بايقاع الصلوة مطلقا او في ثاني الحال بان تقدم الايمان كالمحدث فانه
مكلف بالصلوة وفاقا لا بان يوقعها محدثا ولان المراد بالوجوب العلم في الاخرة ويشكل
بانه اذا اسلم بطلانها كافرا وسقوطها مسلما لو كان مكلفا بها كان مكلفا بالمحال والتناقض
لانه كان المطلوب ايقاعها كافرا لزم الاول والا الثاني لانه طلب الفعل حال الطلب والطهارة
الرافع ليست مسقطة للصلوة ولا مزيلة لطلب الشارع اياها بخلاف الايمان الرافع

للكفر ولانه يلزم امتناع العبادة من الكافر من حيث ان ايمانه ملزوم لعدمها في حال وجوده
وعدمه اما الاول فلان سبب في سقوطها واما الثاني فلانه شرط لها وعدم الشرط ملزوم لعدم
المشروط والتعذيب فرع التكليف فاذا امتنع امتنع والحق في الجواب منع اسقاط الايمان العبادة
ولهذا لو اسلم في اثنا وقتها وجب بل هو مسقط لقضاها ان كانت مما يقضي ويلزم من هذا
انه لا يكلف بالقضاء وهو مسلم والمصنف اجاب بالمنع من امتناع العبادة منه كافرا وعبر عنه
بعدم القدرة لكونه لازما للامتناع والمنع منه منع من ملزومه قال المفصلون الفعل يحتاج الى نية
تمتنع حصوله منها منه بخلاف النهي فتعين القول لما تقدم من الايات واجاب المرتضي بان الترك
خرق الاجماع واجيب ايضا بانه ان عني ترك المنهيات بلا امتثال خطاب الشارع فهو ممكن
من الاداء لذلك وان عني تركها لغرض نهي الشرع فهو ممتنع حال عدم الايمان كامتناع امتثال الامر
فلا فرق **قال البحث الثالث** الامر يقتضي الاجزاء على معنى خروج المكلف عن العهدة مع الاتيان
بالمامور به على وجهه والا لكان اما مكلفا بالماتي به فيلزم تكليف ما لا يطاق او بغيره فلا
يكون الماتي به تمام ما كلف به ولا نه ان اكتفي بادخال الماهية في الوجود ثبت المطلوب والا
لزم اقتضاء الامر التكرار احتجوا بوجوب اتمام الحج الفاسد والجواب انه مجزي بالنسبة الى
الامر الثاني وغير مجزي بالنسبة الى الامر الاول لانه لم يات به على وجهه **اقول** المراد بكون
الامر مقتضيا للاجزاء ان الاتيان بالمامور به على الوجه المطلوب مقتض للخروج عن عهدة ذلك
الامر او مسقط للقضاء على ما مر وذهب ابو هاشم وعبد الجبار الى عدم اقتضائه الاجزاء واقتضائه
بالتفسير الثاني لنا انه لو لا ذلك لكان اما ان يبقى مكلفا بين ما اتي به او بغيره والاول تحصيل الحاصل
والثاني لا يكون الماتي به تمام المامور به لان ذلك الغير يكون من جملة المامور به والا لما دل
الامر على وجوبه ولان الامر ان اقتضى خروج المكلف عن العهدة بادخال ماهية المامور به
في الوجود مطلقا ثبت المطلوب لان ذلك يحصل بالفعل مرة واحدة وان اقتضى الاتيان بالمامور
به ثانيا وثالثا كان الامر مقتضيا للتكرار وقد مر بطلانه ويشكل بعدم دلالتها على ان الخروج
عن العهدة بالاتيان بالمامور به بل على الخروج عن العهدة بالاتيان بالمامور به بل على الخروج
عن العهدة عند الاتيان بالمامور به ومعنى الاجزاء هو الاول ولهذا فسر المصنف بقوله مع
الاتيان بالمامور به ولم يقل بالاتيان المامور به لكون الباء للسببية ومع للمصاحبة احتجوا
بان الاتيان في المامور به لو كان مجزيا لكان اتمام الحج الفاسد مجزيا لكونه مامورا به والتالي

والتالي باطل والجواب الاتيان مجزيا بالنسبة الى الامر الوارد باتمامه وليس مجزيا بالنسبة الى
الامر الاول بالحج اذ لم يات به على الوجه **قال البحث الرابع** قد بينا ان الامر لا يقتضي الفور
فاذا كان مطلقا ولم يفعل في اول اوقات الامكان لم يخرج عن التكليف لعدم تعرضه لوقت
دون آخر وان كان مقيدا بوقت فلم يفعل فيه فالحق انه لا يقتضي وجوب القضاء لان ما على
ذلك الوقت لم يتعرض الامر له بنفي ولا اثبات فلا يدل على وجوب ايقاعه فيما بعد ولان الامر
تارة يستتبع القضاء وتارة لا يستتبعه **اقول** سنا مقابل الاول وهو ان الاخلال بالمامور
به هو موجب القضاء ولهذه المسئلة صورتان ا ان يكون مطلقا غير مقيد بوقت كقتل فاذا
لم يات به في اول اوقات الامكان هل يجب الاتيان به فيما بعد بمجرد الامر الاول او يحتاج الى
دليل مستانف فان نفاة الفور نعم واما الفوريون فقال ابو بكر الرازي منهم كذلك واختار
ابو الحسين تفريعا على الفور لان قوله افعل يقتضي الفعل على الاطلاق فهو موجب بقاء الامر
ثم انه ايضا اوجب على الفور فاذا امكن الجمع بين مقتضاهما وجب ولم يكن له ابطال احدهما
والجمع ممكن بان موجبا للمامور به في اول اوقات الامكان عملا بمقتضى الفورية فان لم يفعل اوجبنا
في الثاني عملا بمقتضى الامر وهو كون المامور فاعلا فان ذلك لم يحصل بعد وقال ابو عبد
الله البصري متى لم يفعل في اول اوقات الامكان لم يجب فيما بعد الا بامر مجدد لان الامر عنده
للفور وقال آخرون منهم لا يجب الا بمنفصل وهو اختيار الثلاثة قال في المحصول ومنشا
الخلاف ان قول القائل افعل نرى معناه افعل في الزمان الثاني فان عصيت ففي الثالث وهكذا
ابدا او معناه افعل في الزمان الثاني من غير بيان حال الثالث والرابع فان قلنا بالاول اقتضى
الامر الاول الفعل مطلقا وان قلنا بالثاني لم يقتضه فالمسئلة لغوية ويشكل بانه انما يتم
لو كان النزاع في اقتضاء الامر ذلك مطابقة اما اذا كان في اقتضائه اياه مطلقا وهو الظاهر
ب ان يرد الامر مقيدا بوقت اصل يوم الجمعة فترك حتى خرج قال محققو الاصوليين لا
يقتضي ايقاعه في غيره خلافا لجماعة من الحنابلة وبعض الفقهاء لنا الامر المقيد بوقت
لم يتناول غيره ولا يدل عليه بنفي ولا اثبات اذ ليس معنى افعل يوم الجمعة الامر بالفعل
بيومها ولا فما بعده والا كان غير المتنازع ويشكل بما مر ولان الوقت يستتبع القضاء كاليوم
وتارة كالجمعة فالمطلق اعم فلا يدل على الخاص قالوا الواجب في المقيد امران الفعل
المطلق والمقيد بالوقت واذا فات الثاني بقي الاول اما الاول فلان المطلق جزء من المقيد

واتجاب الكل مستلزم لايجاب جزئيه والثاني ظاهر ولان الوقت المعين كاجل الدين فكما
لا يسقط الدين بتاخره عن وقته فكذا العبادة وهو مشكل بان ايجاب المقيد يستلزم ايجاب المطلق
في ذلك القيد لا مطلقا والقياس على الاجل ضعيف اذ لا جامع والفرق موجود من حيث
ان ايجاب الفعل في وقت معين لا بد فيه من حكمة مختصة به والا لا يترجح ايجابه فيه بزمانه
فاذا زال الوقت لم يبق تلك الحكمة واجل الدين لارفاق المديون والغرض من ايصاله
الى صاحبه في مهلة تمكنه من الانتفاع به وهو امر يشارك الاصل فيه ما بعده واحتجوا ايضا
بقوله عليه السلام اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم ومن فاته الاول استطاع في الثاني
واجيب بان المراد منه المامور به ونمنع انه مامور به في غير الوقت الاول واجيب عن
الدين بمنع كون الاجل غير مؤثر في السقوط ورد بانه غير قادح للقياس بل الاولى كما
مر قال البحث الخامس الامر بالكلي ليس امرا بجزئي معين وان امتنع وجوده بدون
احد الجزئيات نعم انه يستلزم وجود احدهما لا بعينه لان الواجب لا يتم الا به والامر
بالامر بذلك الشيء لقوله عليه السلام مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع اقول هنا مسئلتان
ا الامر بالكلي كالبيع مثلا لا يدل على البيع بثمن المثل او الغبن لاشتراكهما في مسمى البيع
واعتبار خصوصه وما به احدهما غير ما به الاخر وغير مستلزم له لعدم دلالة العام على
الخاص والتسويغ بالمثل لا بالغبن للقرينة وقيل الامر بالكلي امر باحد جزئياته لان المشترك
بينهما لا تصور لوجوده عينا والطلب يستدعي امكان الفعل ورد بان الكلي الطبيعي
موجود في الاعتبار والا لانتفت الحقائق عينا وكونه لا يوجد الا في شخص لا يقتضي عدمه
مطلقا ثم ان اريد باحد الجزئيات معينا فهو باطل بالاجماع وان كان غير معين فهو
كلي مثله فيما فر منه ب الامر بالامر بالشيء ليس امرا للمامور ثانيا بذلك الشيء عند المحققين
والا لزم تكليف الصبيان وهو باطل وفاقا لقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلثة الحديث
لان النبي عليه السلام قال للبالغين مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع ولانه يلزم ان يامر
الانسان نفسه فيما اذا امر غيره ان يامره بفعل ولانه يلزم قبح قول الغير لغيره امر
عبدك بكذا لانه تصرف في ملك الغير ولانه لو قال اربعين عمل ثم قال للعبد ولا تطع
ثم يتناقضا قالوا هو المعلوم من قول الله للرسول قل للامة كذا وقول الملك لوزيره قل لفلان
بالفعل الفلاني واجيب بانه قرينة حالية وهي كون الرسول عليه السلام والوزير

والوزير مبلغا عن الملك لا مطلق لفظ الامر بالامر قال البحث السادس المندوب
ليس مامورا به لان الامر للوجوب وهو يضاد الندب نعم هو تكليف ولا الاباحة ليست تكليفا
لانتفاء الطلب فيه ولا يقع التكليف الا بفعل والمطلوب في النهي كف النفس عن الفعل والفعل
حال وجوده واجب فلا يقع التكليف به خلافا للاشعري اقول هنا مسائل ا المحققون على
ان المندوب غير مامور به خلافا لابي بكر الرازي والكرخي لنا الامر حقيقة في الوجوب فيكون
المندوب واجبا فيجتمع الضدان والحق انه لفظي والامر اما للوجوب فليس مامورا بالندب
للتضاد بين الوجوب والندب وان كان للندب او لمطلق الترجيح فلا شك انه مامور به
ولعل كان مذهب المصنف الاول وجزم بانه غير مامور به ب انه تكليف وهو قول ابي اسحاق لعدم
خلوه من كلفة ومشقة فانه سبب للثواب فبالفعل يحصل المشقة وبالترك يفوت الثواب
منه وربما كان ذلك عليه اشق من الفعل وقيل لما لم يكن في تركه حرج فلا مشقة فيه كالمباح
وقول الاستاد مرة ورد بلزوم كون حكم الشارع على الفعل وسببه الثواب من غير طلب
تكليفا لانه ان فعل فالمشقة والا ففي فوات الثواب المرتب عليه وهو باطل وفاقا ج قال
الاستاد الاباحة تكليف لوروده التكليف باعتقاد اباحته ورد بعدم لزوم اعتقاد
التكليف بشيء التكليف بنفس ذلك الشيء وعورض بان التكليف يستدعي فيه كونه مطلوبا
ولا بد من ترجيح ايجاب المطلوب على الاخر ولا ترجيح لاحد طرفي المباح على الاخر
د قال الاشاعرة المطلوب بالنهي فعل ضد المنهي عنه وقال ابو هاشم وجماعة المطلوب
به نفس ان لا يفعل المنهي عنه واختار المصنف الاول لما ذكر في المحصول من ان النهي تكليف
فيكون مقدورا والعدم الاصلي يمتنع كونه مقدورا لان القدرة لا بد لها من اثر والعدم
نفي محض فيمتنع كونه اثرا للقدرة واما ثانيا فلان العدم الاصلي حاصل والتكليف به تحصيل
الحاصل واذا امتنع كون العدم مطلوبا بالنهي ثبت ان المطلوب به امر وجودي ينافي المنهي
عنه وهو فعل الضد واجيب بان العدم لو لم يكن مقدورا لم يكن الوجود مقدورا لان
القدرة لو اقتصرت على الايجاد كان وجوبا قال ابو هاشم من دعي الى الزنا فمدحه العقلاء
مع ذهولهم عن فعل ضد الزنا ولا يمدح الانسان على ما ليس في وسعه والجواب المدح
على المقدور والعدم ليس مقدورا فالامتناع امر وجودي وهو فعل الضد
ه قال اصحابنا والمعتزلة والجويني التكليف قبل المباشرة وقال الاشاعرة حالها

لنا الفعل حال وجوده واجب فلا يكون مقدورًا فلا يكلف به ولانه لو لم يكن مكلفًا الا حال
مباشرته لم يتركه لانه حينئذ غير مكلف به ولان الكافر حال كفره ان كان مكلفًا بالايمان
فالمطلوب والا لم يعاقب على ترك الايمان وهو خلاف الاجماع ولوجوب القصد الى الطاعة
وهو لا يتحقق حال الفعل ولانه تحصيل الحاصل احتجوا بانه لو امتنع تكليفه حال حدوثه امتنع
مطلقًا لانه ان امكن قبله فرض وقوعه من غير لزوم محال يكون تكليفًا بالفعل حال وجوده
وان لم يكن كان التكليف به تكليفًا بالمحال لانا نقول هو مامور في الاول بايقاع الفعل في الثاني فنقول
ان عنيت ان كونه موقعًا للفعل لا يحصل الا في الثاني لزم ان لا موقع في الاول بشيء اصلا وليس
هناك الا القدرة فيمتنع امره حينئذ بشيء وان عنيت ان كونه موقعا يحصل في الاول والفعل
في الثاني فنقول كونه موقعًا ان كان نفس الفعل رجع الى القسم الاول وان كان زائدا عليها اي الزائد على
القدرة في وقوع ذلك الزائد والامر متوجه عليه بايقاعه في الاول فكان الامر بالشيء حال الوجود
وهو المطلوب والجواب بان الفعل في الزمان الاول ممكن من حيث هو وممتنع من حيث فرضه
مقدمًا على زمان الفعل اذ لو فرض وقوع الفعل فيه لم يتقدم على زمان الفعل وقد فرض
لذلك ولا يلزم من امتناعه في الزمن الاول امتناعه مطلقًا وتكليفه ح ليس تكليفًا بالمحال
لانه انما يلزم لو كلف بايقاع في ذلك الزمان اما اذا كان مكلفًا في ذلك الزمان بان يوقعه في
الثاني او مطلقا فلا والتحقيق ان الفعل ممكن في كل واحد من الزمانين على البدل مع قطع
النظر عن كونه قبل زمان الفعل او نفس زمانه وممتنع او واجب من حيث فرض احدهما
متقدمًا عن الفعل والاخر نفس زمان الفعل ومن جواب السؤال منع كونه غير مامور بشيء
في الزمن الاول لما لم يكن الا القدرة فان اراد به استحالة امره بشيء في الزمن الاول الذي هو
نفس الامر بشرط ايقاع المامور في ذلك الزمان اعني زمان الامر فمسلم وهو مذهبنا وان
اراد استحالة امره بشيء في الزمن الاول مطلقا فهو ممنوع قال الفصل الرابع في المامور
وفيه مباحث الاول المعدوم ليس بمامور لان امر غير الموجود سفه والله تعالى
منزه عنه احتج الاشعري بانا مكلفون بالشرايع بامر الرسول عليه السلام والجواب المنع
من استناد التكليف الى الرسول عليه السلام بل الرسول عليه السلام اخبر ان كل
من ياتي الى يوم القيمة يكلفه الله تعالى بما جاء به ولا يكون هذا اخبارًا للمعدوم لئلا
يلزم المحذور اقول خالف الاشاعرة هنا اكثر العقلاء زاعمين انا مامورون في الازل

الازل لنا قضاء صريح العقل بقبح امر الانسان ونهيه من غير حضور احد والعجب تجويزهم
امر المعدوم ومنعهم امر العاقل مع وجوده لعلة عدم فهمه احتجوا بانا مامورون بامر الرسول
عليه السلام مع كوننا معدومين حال امره وقال الشيخ انما يتوجه لو قلنا المعدوم حال كونه
معدومًا مامور وليس كذلك بل نقول الامر يجوز وجوده في الحال ثم ان الشخص الذي يوجد
فيما بعد يصير مامورا به وهذا الاباية العقول والجواب نمنع انا مامورون من الرسول عليه السلام
بل تكليفنا بامر الله تعالى حال وجودنا واجتماع الشرايط والنبي عليه السلام اخبر الحاضر بقوله
ان من يوجد من المكلفين الى يوم القيمة فان الله يكلفه بما كلفكم به قالوا فاخبار المعدوم فيلزم
السفه والنقص اللازم لامر المعدوم قلنا الامر الحاضر بين علة والخلاص عن السباع بما ذكرنا
لان كلام العقلاء ينتج امر المعدوم ويكونه سفها معللا بحرج الامر للمعدوم لتحقق الحكم بتحقيق
الذهول عن كل ما سواه قال البحث الثاني الفهم شرط التكليف فالغافل غير مامور لقوله عليه
السلام رفع القلم عن ثلثة ولان الفعل مشروط بالعلم فالتكليف به حال عدمه تكليف بما لا
يطاق احتجوا بان الامر بالمعرفة ان توجه الى العارف لزم تحصيل الحاصل والا ثبت المطلوب
لاستحالة معرفة الامر قبل معرفة الامر ولان الغرامة تجب على الصبي والمجنون ولقوله تعالى لا
تقربوا الصلوة وانتم سكارى والجواب ان المعرفة واجبة عقلا لا بالامر وايجاب الغرامة لا يستلزم
الوجوب على المجنون لانه من باب الاسباب والمراد بالاية الثمل اقول هذا مذهب اكثر
العقلاء لان التكليف خطاب وخطاب غير الفاهم غير جايز كالبهيمة سواء كان الخطاب امرا او
نهيا واحتج عليه المصنف بالسمع والعقل اما السمع فلقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلثة عن
الصبي حتى يبلغ والنايم حتى يستيقظ والمجنون حتى يفيق قيل لا يدل على استحالة تكليف
غير هؤلاء والمطلوب استحالة تكليف اي عاقل كان واجيب بطرده في غيرهم لان العلة هي عدم
فهمهم الخطاب بطريق المناسبة واما العقل فلان فعل المامور به مشروط بعلمه بالضرورة
اذ الفعل الاختياري لا يصدر الا عن قصد سابق عليه وهو ممتنع من دون العلم ولانه لولاه
لما صح الاستدلال باحكام افعاله تعالى على علمه ولان المطلوب من التكليف ايقاع الفعل المامور
به على وجه الطاعة والامتثال لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وامتناع ذلك من
دون العلم بالامر والمامور به ظاهر فلو كلف بالفعل حال الغفلة لزم التكليف بالمحال احتجوا
بورود الامر بمعرفة الله تعالى بقوله اعلم انه لا اله الا هو فالمامور به ان كان لازما فيحصل

الحاصل والجمع بين المثلين وان لم يكن امتنع فيه معرفة امر الله اياه بالمعرفة لاستحالة معرفة الامر
من دون معرفة الله تعالى الامر بعد توجه الامر في حال يمتنع فيه العلم فلا يكون الامر مشروطا بالعلم
ولانه لو كان التكليف منوطا بعدم الغفلة لم يجب على الصبي والمجنون والنايم ضمان ما اتلفوه
ولا وجبت الزكوة في اموالهم ولا امر المميز بالصلوة ولا نهي لولاه ولم يصح مخاطبة السكران بقوله
تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى والجواب المعرفة واجبة عقلا لا بامر الامر المذكور ويشكل
بان قضاء العقل بوجوب المعرفة لا ينافي ورود الامر بها فان كثيرا من الاحكام تثبت بالعقل والشرع
وقد ورد في قوله فاعلم انه لا اله الا هو فتعود المحذور والحق ان هذا الامر لم يرد بمعرفة الله تعالى
بل بمعرفة وحدانيته ومعرفة الامر والنهي لا يتوقف على الوحدانية ونفس وحدانيته تعالى
معلومة للمكلف من جهة التصور والماموربه العلم التصديقي بها وليس ما ذكر تكليفا لغير المكلف
بل هو من باب الاسباب والمكلف باخراجها الولي وخطاب المميز مامور بها من جهة الولي لا من جهة
الشارع وخطابه مفهوم للصبي بخلاف خطاب الشارع والمراد بالسكران من ظهر منه مبادي
الطرب وهو الثمل وقوله حتى يعلموا ما يقولون اي بتكامل منكم الفهم والفطنة وقيل نزلت
قبل تحريم الشراب والمراد منها لا تسكروا وقت الصلوة مثل لا تتهجد وانت شبعان اي لا
تشبع وقت تهجدك ولفظ حتى على التاويل الاول بمعنى الغاية وعلى الثاني بمعنى كي قال البحث الثالث
تكليف المكره قبيح لانه غير قادر ويجب على المامور ايقاع الفعل على وجه الطاعة لقوله تعالى
وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين ولقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات فيخرج عنه شيآن
النظر المعرف للوجوب وارادة الطاعة والامر المشروط اذا علم الامر عدم الشرط المعتزلة على
منعه لان صوم غد مشروط ببقايه فاذا علم موته استحال الامر والا لزم تكليف ما لا يطاق وجوزه
قوم لاشتماله على مصلحة توطين النفس على الفعل فيثاب وقد يكون التوطين لطفا في
الاخرة ونافعا في الدنيا بان يمتنع من الفساد والاصل في ذلك ان الامر قد يحسن لمصلحة
ينشاء من نفس الامر لا من المامور به وقد يحسن لمصلحة ينشاء منهما ويتفرع على ذلك وجوب
الكفارة على من افطر ثم حصل المسقط من الاغماء والحيض والجنون او الموت والخلاف
في جواز التكليف مع جهل الامر بوقوع الشرط وعدمه اقول هنا مسايل ا يجوز تكليف الحالف
جوز تكليف المكره ومانعه الذي يبلغ الالجاء لبقاء القدرة والا امتنع لعدمها اذ هو واجب
الوقوع او عدمه و تكليف غير القادر تكليف المحال قال الرازي الاكراه لا ينافي الفعل

الفعل لان الفعل ان توقف على الداعي لزم الجبر لوجوب انتهاء الداعي الى الله لاستحالة التسلسل
وان لم يتوقف كان رجحان احد الطرفين اتفاقا لا يتوقف على اختيار المكلف فلم لا
يجز مثله في الاكراه ثم اورد على نفسه ان عني بالاتفاق حصوله لا بقدرة ممنوع لان القادر يرجح
لا لمرجح وان عني به امرا آخر وجب بيانه واجاب بان القادر لما كان قادرا قبل الفعل ثم حدث فان
كان حدوثه لتجدد امر غير كونه قادرا فحدوث الفعل في بعض الاحيان بقدرته دون غيره ليس
لامر حصل من الفاعل حتى يؤمر به وينهى عنه فان كان ذلك محض الاتفاق واجيب بان فعل العبد
وان اسند الى قدرته وداعيه والوجوب لاحق فانا نعني بالفعل الاختياري ما استند الى القدرة
والداعي والاتفاق ان عني به ما يصدر عن المؤثر القادر مع تساوي طرفيه منعنا استحالته فانه
المتنازع وان عني به ما يصدر لا عن المؤثر فاستحالته مسلمة ولنا ايضا قوله عليه السلام رفع عن
امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه والمراد رفع المواخذة لامتناع حمل اللفظ على حقيقته
فيحمل على اقرب المجازات ودون المواخذة مستلزم لرفع التكليف وهذا يدل على عدم التكليف
لا قبحه وعدم صحته ب يجب على المامور قصد الطاعة للامر والامتثال وهو المراد بالنية لقوله
تعالى وما امروا الا ليعبدوا ولا يتحقق الاخلاص الا بذلك وقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات ويخرج
منه النظر المعرف للوجوب فان ايقاعه على وجه الطاعة غير ممكن لعدم معرفة فاعله وجوبه
عليه ولا كونه مامورا به الا بعد اتيانه وهو يأتي على قول الموجبين للنظر سمعا اما عندنا فلا
لاستفادة وجوب النظر من العقل لان الامر وارادة الطاعة والا تسلسل ج هل يصح توجه
الامر المشروط الى المامور به مع علم الامر بعدم شرطه كامره تعالى بصوم غد مع علمه بموته
او جنونه فيه او قبله منعه المعتزلة كافة وجوزه القاضي ابو بكر والغزالي واكثر الاصوليين
مع اتفاقهم على صحة امر الجاهل بفوات الشرط كامر السيد عبده بخياطة ثوب في غد مع جهله بموته
احتج الاولون بان الفعل مع عدم شرطه ممتنع ولا شيء من الممتنع مامور به والصغرى ظاهرة والكبرى
لعدم التكليف بما لا يطاق ولانه لو صح لصح مع علم المامور بانتفاء الشرط وهو باطل بالاتفاق
قال الباقون لا نزاع في استحالته ان يقال للميت افعل لكن لم لا يقال للمستجمع للشرايط مع علم
الامر بانه سيموت في الغد صم غدا ان عشت بل هو الحق لما تضمن من المصالح فان المكلف يوطن
نفسه على الامتثال فيكون التوطين لطفا في المعاد ونافعا في الدنيا لان الفة الانزجار عن المعاصي
المنافية والانحرافه عن طرف الفساد عاجلا ولانه يحسن استصلاح السيد عبده بالاوامر

يتحن ما عليه وجوده علي نتيجها عنه استحالته وان يقول الانسان لغيره وكلتك علي بيع
عبدي مع علم بعزله اذا كان غرضه استمالة الوكيل واعتقاده في امر العبد والحاصل ان الامر كما يحسن
بمصلحة علي تيامن نفس توجهه الي المامور به وقد تجاب عن الاول بان التكليف بالمحال
يلزم بارادة متعلق الامر والفرق بين علم المكلف وعدمه انتفاء الزايد وتحققهما واجاب المصنف
في النهاية بان المطلوب مما ذكرتم انما هو مجرد العزم وليس محل النزاع اذ هو في الفعل لا العزم وقيل
في صرح الا وقت انه يتضمن الاغراء بالجهل لاستلزامه اعتقاد المامور ارادة الامر الفعل منه
والواقع بخلافه وما نحن الامر لو كان لنفسه لا لمتعلقه لم يبق في الامر بالشي دلالة علي وجوب
المقدمة ولا علي انه علي حسن ولا عن كون المامور به حسنا وما ذكر من المثال ان سلم حسنها
لكان وجهه التوصل الي تحصيل العلم بحال العبد والوصل وهو ممتنع حقه تعالي ويتفرع
عليه وجوب الكفارة علي المفطر به ثم يعرض له المسقط فعلي الاول لا كفارة وهو مذهب الامامية
واحد قولي الشافعي وعلي الثاني يجب لاقدامه علي افساد صوم مامور به قبل وجود المانع
قال البحث الرابع الامر يتعلق بالمكلف والمكلف والفعل اما المكلف فيشترط في حسن الامر منه
تمكين العبد من المامور به بخلق القدرة والالات والعلوم وغيرها وكون الفعل مما يستحق
به الثواب بان يكون واجبا او مندوبا وكون الثواب علي ذلك الفعل مستحقا ويعلم انه تعالي
سيفعله وان يقصد بذلك الايصال الي الثواب حتي يكون تعريضا فان الغرض في التكليف
التعريض للمنافع وانما يتم بما تقدم واما المكلف فيشترط تمكنه من ايقاع الفعل علي الوجه
المطلوب منه فان كان ما يتوقف عليه من فعله تعالي وجب فعله كالقدرة والعقل وان كان من
العبد كالارادة والكراهة لم يجب عليه تعالي فعلها لكن يجب ان يلزمه فعلها وان كان مما يصح
استناده اليه تعالي والي العبد نحو كثير من العلوم والالات جاز ان يفعله تعالي وان يلزمه
بفعله واما الفعل فشرطه الامكان وصحته من المكلف اذ لا تاثير لصحته من الغير في صحته
منه فانه يجري مجري المستحيل وصحته منه علي جهة الاختيار وان يكون حسنا وان
يحصل له صفة زايدة علي الحسن بان يكون فرضا او نفلا ويشترط في الواجب زيادة حصول
وجه يقتضي وجوبه اذ ما لا وجه لوجوبه يقبح ايجابه ويجري مجري تغيير القبيح
وتقبيح الحسن ولهذا الواجب كفران النعمة لم يصر ذلك واجبا واما الامر فيشترط تقدمه
علي وقت الفعل بحيث يتم الغرض في الامر بذلك التقدم من دلالته علي وجوب الفعل

الفعل وترغيب فيه وبعث عليه وما زاد علي ذلك من التقدم فلا بد فيه من مصلحة زايدة
وهل يشترط تمكين المامور من الفعل وازاحة علته من حين الامر المتقدم الي حين الفعل الحق
عدمه اذا تضمن التقدم مصلحة لبعض المكلفين فيصح امر العاجز اذا علم الله تعالي انه
سيمكن حال الحاجة اقول هذه شرايط حسن الامر فيقبح مع عدمها او بعضها وللامر اركان ثلثة
امر ومامور ومامور به والشروط راجعة الي نفسه والي كل واحد من هذه والمصنف اشار اليها
ا الراجعة الي الامر وهو المكلف وشرطه تمكين المامور بخلق القدرة عليه وازالة المانع وهو عام
في كل تكليف والعلم وهما غير علتين لان العلم انما يتوقف عليه الفعل المحكم لا مطلق الفعل والالة
انما يفتقر اليها فعل يفتقر الي توسط الالة لا ما يصح مباشرته بلا توسطها اذ لولا هذه القدرة والعلم
والالة كان تكليف المحال وكون الفعل مما يستحق به الثواب كالواجب والندب وان يكون الثواب
علي ذلك الفعل مستحقا وان يعلم الله تعالي انه سيفعله ان امتثل ولم يحبط طاعته بكفر وان
يقصد الله تعالي بذلك ايصال الثواب الي المكلف ليتحقق كون التكليف تعريضا للمنافع الذي هو
الغرض من التكليف ويشكل بان الشرط الثاني فيما يتعلق بالفعل والثالث سوالبا في [illegible] لعينه
وما ذكر انما يعتبر في امر الله تعالي وهو المقصود هنا اما غيره فيشترط فيه علم الامر او ظنه
بحسب الفعل المامور به ويمكن المامور به منه وثبوت غرض فيه اصالة او لغيره ب ما
يتعلق بالمامور وهو مشروط كونه متمكنا من ايقاع الفعل علي وجهه فان كان ما يتوقف عليه
التمكن غير داخل تحت قدرته وجب علي الله فعله كالقدرة والفعل وان كان داخلا تحت
قدرته كالارادة والكراهة وجب علي الله ان يلزمه فعلها ان كان ايجابه الفعل المامور
به مطلقا غير مشروط بحصولهما العامر من وجوب المقدمة وان كان مما يصح من الله ومن
العبد نحو كثير من العلوم والالات جاز ان يفعله الله تعالي وان يلزمه فعله ان لم يكن
الوجوب منه وكالحصول قبل جعل ارادة الله تعالي من باب ما يصح من العبد فعله وظاهر
ان يمتنع من الله تعالي والا لكان هو الذي يعد احد المشترك لكن الله تعالي قادر علي
المقدورات قلنا عدم صحة فعل الله تعالي الارادة ليس لعدم القدرة بل لئلا يلزم الالجاء
وعدم صحة الفعل منه تعالي لا ينافي قدرته كالقبيح ج ما يتعلق بالفعل وشرطه الامكان
وصحة حصوله من المامور به والمعني بالاول عن الثاني اذ لا تاثير لصحة الفعل من غيره
فاصح تكليف غيره لامتناعه من ذلك الغير لاستحالته بالنسبة اليه كالطيران بالنسبة

الي الانسان ولا يكفي ايضا صحته من المامور مطلقا بل لا بد من صحة صدوره منه على وجه
الاختيار قال اصحابنا في التكليف وان يكون حسنا محضا بوصف زايد على حسنه يقتضي
رجحان وجوده بكونه فرضا او نفلا وان كان واجبا يقتضي وصفا زايدا يقتضي وجوبه
ولا القبح اجابه كما يقبح تحسين القبيح وتقبيح الحسن لهذا لو اوجب كفران نعمته لم يصر ذلك
الكفران واجبا والامر المشروط حسنة بهذه الامور ليس دالا على الوجوب بل هو اعم ليدخل
فيه الندب وما ذكر في الواجب يدل على اختصاص الندب بوصف يقتضي ندبيته وما
يتعلق بالامر وشرطه تقدمه على الفعل بزمان يحتاج اليه المكلف في الاتيان بالفعل على الوجه
المطلوب من علمه بوجوبه عليه ورغبته فيه وبعثه عليه باعلامه ما يتضمنه من المصلحة
وما يحصل في مقابلته من الثواب والقيام بمقدماته المتوقف عليها وهو داخل في شروط التمكن
فزعم المجبرة ان الامر المتقدم على الفعل اعلام المكلف والامر الحقيقي انما يتوجه حال
الفعل وقد عرف بطلانه واذا تقدم الامر بزمان زايد على القدر المحتاج اليه في الامتثال وجب
ان يكون في ذلك التقدم مصلحة زايدة على المصلحة الحاصلة في الامر وهل يشترط تمكن
المامور من الفعل واحتمه علمه منذ توجه الامر اليه وقت وقت الفعل الحق عدم الاشتراط
اذا تضمن ذلك الامر مصلحة للمامور به او لبعض المكلفين فعلى هذا يصح امر العاجز عن فعل
في وقت به في وقت آخر يعلم الله تعالى امكانه منه فيه قال المقصد الخامس في النهي وفيه
مباحث الاول النهي يقتضي التحريم لما قلنا في الامر سواء ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا
اوجب الانتهاء عنه والنهي لا يدل على التكرار لان قول الطبيب لا تاكل وقول السيد لا تشتر
اللحم لا يقتضيه ويصح تقييده بالدوام وعدمه من غير تكرار ولا نقض احتج المخالف بان
النهي يقتضي المنع من ادخال الماهية في الوجود وانما يتحقق بعدم الادخال في كل وقت
والجواب المنع فان المنع من ادخال الماهية قدر مشترك بين المنع دايما ووقتا ولا دلالة لما
به الاشتراك على ما به الامتياز ولا يدل على الفور اقول النهي هو القول الدال على طلب الترك
على جهة الاستعلاء وبالطلب بجهة الخبر وبالاستعلاء الدعاء والالتماس ويلزم
منه كون اترك كذا مستعليا نهيا ولا يتركه غير نهي ثم صيغة لا تفعل بحاسبة معان التحريم
ولا تقتلوا النفس والكراهية ولا تنس نصيبك من الدنيا والتحقير ولا تمدن عينك
وبيان العاقبة ولا تحسبن الله غافلا والدعاء لا تؤاخذنا ان نسينا والياس لا تعتذروا

تعتذروا اليوم والارشاد ولا تسألوا عن اشيا ان تبد لكم وليست حقيقة في الكل
قطعا وهل هي حقيقة في التحريم او الكراهية او القدر المشترك بينهما الحق الاول لما مر فانه
لا فرق بين الامر والنهي الا في متعلق الطلب والامر دال على الطلب المانع من النقيض وكذا
النهي وهو معنى اقتضايه التحريم ولان فاعل المنهي عاص والعاصي يستحق العقاب ولذم العبد
لو فعل الدابة عقيب قول السيد لا تركب الدابة عرفا فكذا لغة لاصالة عدم النقل والتمسك
الصحابة في تحريم اشيا بمجرد النهي ولا مخالف فكان اجماعا ولانه تعالى اوجب الانتهاء بقوله فانتهوا
وقد مر ان الامر للوجوب وهو المراد من اقتضا النهي التحريم ويشكل بان تحريم المنهي عنه انما
استفيد من الامر بالانتهاء عنه لا بمجرد النهي عنه والنزاع انما هو في الثاني ولا يلزم من اقتضاء
نهيه عليه السلام التحريم لدليل كون مطلق النهي لذا وقول المصنف كما قلناه في الامر يريد
به ما ذكر من انه دال على الطلب الجازم اذ اظهر ذلك فالاكثر على ان النهي للتكرار وقال المصنف
وبعض الاصوليين لا لاستعماله في التكرار اتفاقا وفي المرة كقول الطبيب لا تاكل الغذا
اي في هذه الساعة او في هذا المرض وقول السيد لعبده لا تشتر اللحم اي في هذا اليوم وكذا
قول المنجم لا تسافر فلا يكون حقيقة في كل واحد منهما ولا في احدهما وكذا قول المنجم والا لزم
الاشتراك او المجاز وكان حقيقة في القدر المشترك ويصح ان يقال لا تزن ولا تشرب الخمر ابدا
ولا تاكل السمك وتشرب اللبن في هذه الساعة ولما بعدها فاكل واشرب من غير تكرير ولا نقض
قالوا النهي يقتضي المنع من ادخال ماهية الفعل في الوجود ولا تحقق الا بعدم دخول فرد من افرادها
فيه ولو في وقت اما لو دخله في وقت ما لادخل الماهية في الوجود فلم يكن منتهيا والجواب
نمنع عدم تحققه الا بذلك لان المنع عين الادخال قدر مشترك بين عدم ادخالها دايما ولا دايما
ولا دلالة لما به الاشتراك وهو المنع عن ادخال الماهية مطلقا على ما به الامتياز وهو قيد الدوام
واللادوام لانه عام والعام لا يدل على الخاص والمصنف اختار في النهاية كونه للتكرار وهو الحق
لتبادره الى الفهم عند اطلاق اللفظ واعلم ان القائل ان النهي يقتضي التكرار قالوا بدلالته
على الفور والاخرون منعوا منه لما مر في الامر قال البحث الثاني النهي يدل على الفساد
في العبادات لا في المعاملات اما الاول فلان الاتي بالعبادة المنهي عنها غير آت بالمامور به
لاستحالة كون الشيء مامورا به منهيا عنه فيبقى في عهدة التكليف واما الثاني فلانه لا استبعاد
في ان يقول الشارع لا تبع وقت النداء وان بعت ملكت الثمن ولانه لو دل على الفساد لدل اما

69

العقاب بالدليل المذكور ويشكل بمنع بقاء الطلب وتحقق العقاب على تقدير الاتيان
بالمنهي عنه القايم مقام المامور به في اسقاط الفرض لا باتيان المامور به لا بد من اشتماله على
حكم باعثة على الامر به وهي مفقودة في المنهي عنه القايم مقام المامور به في اسقاط الفرض
لا باتيان المامور به لا بد من اشتماله والا لساوا في كونه مطلوبا فلا يكون منهيا عنه ورجح
بتخيل قيامه مقامه في سقوط الفرض به فتنتفي موجب وجوب فقد تلك الباعثة في المنهي للحكمة م
عنه ولا يلزم كونه غير منهي عنه على تقدير وجودها فيه لاحتمال اشتماله على مفسدة تمنع من
الامر به واما على المقام الثاني وهو عدم دلالته في المعاملات على فسادها فلانه لو كان النهي في
المعاملات دالا على الفساد لتناقض قول الشارع لا تبع وقت النداء يوم الجمعة وان بعت
ملكت الثمن لكنه غير متناقض وكذا لا تذبح بسكين مغصوب وان ذبحت بها لم تحرم الذبيحة
ولانه لو دل لدل اما بلفظه او بمنطوقه او بمعناه اي بمفهومه وهما محالان اذ اللفظ لا يدل
الا على الزجر عن المنهي عنه ولا لزوم ذهني لانفكاك تصور مدلول النهي عن الشيء عن فساده بمعنى
عدم ترتب الاثر عليه لا يقال يرد في العبادات فيمنعه لان المراد بالفساد في العبادات عدم موافقتها
لامر الشارع ودلالة النهي على ذلك ظاهرة اذ المنهي عنه شرعا لا يكون موافقا لامر الشارع بخلاف
الفساد في المعاملات وهو عدم ترتب الاثر عليه فان النهي لا يدل عليه مطلقا احتج المفسدون
مطلقا بقوله عليه السلام من ادخل في ديننا ما ليس منه فهو رد والمنهي عنه ليس من الدين سواء
كان عبادة او معاملة فيبطل ولان المنهي عنه اما ان يكون منشا المصلحة او المفسدة الخالصة
او مساويهما او لا احد اما ان يكون المصلحة مساوية للمفسدة او يكون المصلحة راجحة او بالعكس
ويبطل الاول والرابع بلزوم كون النهي على خلاف الحكمة او يقبح من الحكيم النهي عن المصلحة
الخالصة او ما كانت مصلحته اقوى من مفسدته ويبطل الثالث بان النهي عنه عبث وهو قبيح ولو
سلم صح المنهي عنه لزم المطلوب اذ الاشتغال بالعبث محذور عند العقلاء فالقول بفساده
يقتضي لدفع هذا المحذور فيكون فاسدا والخامس وهما منشا المفسدة الخالصة او الراجحة
يقتضيان الحكم بالفساد لاشتمال الحكم به على اعدام هاتين المفسدتين واجيب بمنع كون
ليس من الدين فانه هو المتنازع وبمنع كون المفسدة منافية للحكم بالصحة بجواز كون
المفسدة لم تنشا من نفس المنهي عنه بل لمنعه عن فعل مطلوب الشارع كالبيع وقت النداء
واعلم ان الاكثر من جمهور المعتزلة والاشاعرة ذهبوا الى ان النهي لا يدل على صحة المنهي

بمنطوقه او مفهومه والقسمان باطلان اما الاول فلان النهي يدل على الزجر عنه واما
الثاني فلانفكاكه عنه في التصور ولا ينافي مثله في العبادات لان الفساد فيها عدم موافقتها
لامر الشارع وفي المعاملات عدم ترتب حكمها عليها وكما لا يدل على الفساد فكذلك لا
يدل على الصحة لقوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك **اقول** ذهب كثير من الاصوليين
كاكثر الشافعية ومالك وابي حنيفة والحنابلة والظاهرية وجماعة من المتكلمين الى ان النهي
يدل على الفساد مطلقا وقيل لا يدل عليه مطلقا وهو قول بعض المعتزلة كابي عبد الله البصري
وابي الحسين الكرخي والقاضي عبد الجبار والغزالي والقفال ومن تبعهما وبعض فقهاء الحنفية
وفصل ابو الحسين والرازي في الكتاب لنا على الاول ان الاتي بالمنهي عنه غير آت بالمامور
به اذ ليس اياه والا لزم التكليف بالجمع بين النقيضين اعني فعله وتركه فيبقى في عهدة
التكليف لانه تارك المامور به وتاركه عاص فيستحق العقاب ويشكل بانه ان كان المراد بعدم
الاتيان بالمامور به انه مامور بشيء كصوم العيد وصلوة الحايض وان كان المراد اعم بحيث
يصدق على من لم يؤمر اصلا لم يصدق تارك المامور به عاص سلمنا لكن لا يلزم من
المغايرة بين المامور به والمنهي عنه عدم الاتيان بالمامور به في الحصول قال ان المغايرة
المذكورة مستلزمة لكون الاتيان باحدهما غير الاتيان بالآخر وهو مسلم الا انه لا يفيد
مدعاه ان الاتي بالمنهي عنه غير آت بالمامور به نعم لو كان بينهما منافاة تعين عدم تمكن
اتيان المكلف بهما معا فثبت اللزوم المدعي لكن دليله ممنوع لاحتمال كون المامور به
واعم المنهي عنه كصوم الوصال سلمنا لكن نتيجة الحجة استحقاق الاتي بالمنهي عنه العقاب
على الترك المامور به وذلك لا يوجب كون المنهي عنه فاسدا سلمنا لكن لا يلزم من استحقاقه
العقاب بقاؤه في عهدة التكليف لانتفاء حقه بتارك ما لا يقضي كالعيدين ثم لو قال الاتي
بالمنهي عاص وكل عاص يستحق العقاب حصلت النتيجة المذكورة ولم يحتج الى ما ذكره
من المقدمات والحق ان المراد بالفساد في العبادة كونها غير موافقة للشريعة وحينئذ
نقول كل منهي عنه من العبادات فهو غير موافق للشريعة وكل ما هو غير موافق للشريعة
فهو فاسد فينتج المدعي واعترض بجواز كون الاتيان بالمنهي عنه سببا للخروج عن
عهدة الامر اذ لا تناقض في قوله لا يصل في الثوب المغصوب فان فعلت سقط عنك الفرض
واجيب بانه اذا لم يات بالمامور به بقي الطلب كما كان ووجب الاتيان به وانما المتحقق القتل

عنه خلافا لابي حنيفة ومحمد بن الحسن لنا النهي لو دل على الصحة لزم اما صحة ما وقع الاتفاق
على فساده كصلوة الحايض ونكاح المحرمات وبيع الملاقيح والمضامين واما تخلف المدلول
من دليله لتحقق النهي الشرعي عن الصور المذكورة فان تحقق الصحة فيها فيلزم الاول والا
فيلزم الثاني ولانه لو حمل على الصحة لدل اما بلفظه وهو باطل اذ ليس موضوعا له او بمعناه
وليس لانه لا بد ذهنا احتجاجا بان المنهي عنه اما الشرعي او غيره والثاني باطل لوجوب حمل اللفظ
الوارد من الشرع على ما وضعه له والغاية غيره لا من موضع اللغة والعرف كما في غير المنهي
ولان النهي عن صلوة الحايض ليس عن الدعاء فالمعنى الشرعي اما ان يمكن تحققه اولا والثاني باطل
والا لما صح النهي عنه فان المحال كما لا يصح الامر به لا ينهى عنه والا لصح ان يقال للاعمى وللزمن
لا تنظر ولا تبصر فيثبت ان المنهي عنه هو الشرعي اي الصحيح وهو ممكن التحقق واجيب بمنع
انحصار الشرعي في الصحيح المعتبر بما ينظر الشارع فان الشرعي هو ما وضع الشارع اللفظ بازايه
سوا كان صحيحا او باطلا وليس المراد به المامور والا لاستحال النهي ولاستلزامه بما ذكر من
الصور المنهي عنها فانها غير صحيحة وفاقا مع اقتضاء دليلكم صحتها سلمنا لكن نجوز حمل
النهي هنا على النسخ كما يقول الموكل لوكيله لا تبع فانه وان نهاه عن الصيغ الا انه نسخ
في الحقيقة سلمنا لكن متعلق النهي الامور اللغوية وهي ممكنة واما الشرعية فيمتنع امكانها
ويتناول النهي والجواز الصلوة مثلا تصدق شرعا على الصحيحة والفاسدة لصحة تقسيمها
اليها فهي اعم منها والعام لا يدل على الخاص وكذا البيع والنكاح وغيرهما ونمنع كون المعنى
الشرعي هو الصحيح دون غيره والا لما صح ان يقال لمن صلى في صلوة فاسدة اعد صلاتك
وحمله على المجاز مخالف للاصل **قال البحث الثالث** المكلف ان امكن خلوه عن كل فعل
كالمستلقي مع القول ببقاء الاكوان واستغنا الباقي امكن قبح الجميع فجاز النهي عن جميع
افعاله وان لم يمكن خلوه عن الجميع امتنع قبح الجميع والا لكان معذورا فيه لعدم تمكنه
من تركه ويصح قبح جميع افعاله على وجه وحسنها على آخر كالخارج من الدار المغصوبة
ان قصد التصرف كان قبيحا وان قصد التخلص كان حسنا وقد يكون الشي مفسدة عند
عدم آخر وكذا الاخر كما في بيع الام دون ولدها الصغير وبالعكس فيصح النهي عن احدهما
على سبيل التخيير والبدل ولا يمكن القول بقبحهما معا لان التقدير قبح احدهما
عند عدم الاخر وهذا يصح في المختلفين دون الضدين اذ وجود كل واحد من الضدين

الضدين يوجب عدم الاخر وما يجب لا يكون شرطا في قبحه **اقول** اذا امكن خلو المكلف
عن كل فعل كالمستلقي الساكن بجميع اجزا اعضائه على قول من يرى بقاء الاكوان وان الباقي
مستغن وانما اشترط الاول لانه لولاه لكان المستلقي فاعلا للسكون فحالا فلم يكن خاليا
عن الفاعل ولولا الثاني لكان حافظا لسكونه الاول فلم يكن خاليا عن الفعل ومثل المستلقي
لانه ابعد احوال المكلف عن ظهور الفعل ولهذا جعله الشارع اخر مراتب العجز عن الصلوة
لا ان هذا الحكم مخصوص به لانه باب للعالم والقاعد وغيرهما لان القايم مثله انما يؤثر
في القيام حال حدوثه اما حال بقايه فلا يتاتى هذا تمكن قبح جميع افعاله على جميع الوجوه
والا لكان معذورا في فعل ما منها لعدم تمكنه من تركه ولقبح نهيه والا لزم التكليف بالمحال
ويمكن قبح جميع افعاله على وجه دون وجه فيصح نهيه عنها الجمع من ذلك الوجه
دون الاخر كالخروج من الدار المغصوبة فانه قبيح ان قصد به التصرف في المغصوب وحسن
ان قصد به التخلص من الغصب من كون الشي مفسدة قد يكون ثابتا له مطلقا اي غير متوقف
على شرط فيحسن النهي عنه لذلك وقد يكون مفسدة مشروطة لعدم اخر او لوجوده وبالعكس
اي ويكون مفسدة ذلك الاخر مشروطة بعدم الاول او بوجوده فيحسن النهي عنه بشرط عدم
ذلك الاخر او وجوده ولذلك الاخر فالاول كبيع المملوكة دون ولدها الصغير والبيع من
دونها فالنهي عن بيع كل منهما انما هو عند عدم بيع الاخر فهو نهي عن التفريق بينهما ولا يمكن القول
بقبح الفعلين معا لان التقدير ان احدهما انما كان قبيحا بشرط عدم وجود الاخر فاذا انتفى
الشرط بان وجد الاخر انتفى القبح واما الثاني فكنكاح احد الاختين فانه مفسدة عند
نكاح الاخرى فنهي عن كل منهما عند وجود الاخر فهو نهي عن الجمع بينهما وهذا وهذا الحكم
اعني كون الشي مفسدة عند عدم اخر بالقبح في المختلفين الذي يمكن اجتماعهما اما ما
لا يمكن اجتماعهما كالضدين فلا اما في صورة ما اذا كان كل منهما مفسدة عند عدم الاخر
فلان وجود كل منهما يوجب عدم الاخر لاستحالة اجتماع الضدين وما يجب للشي لا يكون
شرطا في قبحه مطلقا غير مشروط واشار المصنف الى ذلك بقوله وما يجب لا يكون شرطا
في قبحه واما في صورة ما اذا كان كل منهما مفسدة عند وجود الاخر فلان المفسدة حينئذ
مستحيلة لتوقفها على المستحيل وهو اجتماع الضدين فلا يصح توجه النهي الى احدهما
المراد من قوله وقد يكون الشي مفسدة عند عدم الاخر ان يكون المفسدة مشروطة بذلك

العدم لا مجرد اقترانه بالدلالة وله ذلك المعنى المطلقة كالظلم والكذب فان كل منهما
مفسدة عند عدم الاخر كما هو مفسدة عند وجوده قال الفصل الثالث في العام والخاص
وفيه فصول الاول في الفاظ العموم وفيه مباحث الاول العام هو اللفظ المستغرق لجميع
ما يصلح له بحسب وضع واحد فبالاول خرجت النكرات سواء كانت لواحد او لاثنين او
لجماعة او اسم عدد وبالثاني الاسم المشترك والحقيقة والمجاز ونحو ضرب زيد عمرا
وفرق بينه وبين المطلق لان المطلق دال على الماهية من حيث هي لا بقيد وحدة ولا
تعدد والعام يدل على الماهية باعتبار تعددها والعموم من عوارض الالفاظ فان استعمل
في المعاني كعم الجدب والخصب والخير والمطر فمجاز بدليل السبق الى الذهن اقول قدم
البحث في العام على الخاص لكون العام اصلا للتخصيص وكون فصل العام وجوديا وهو
المستغرق لجميع ما يصلح له تخرج النكرات لرجل ورجلين ورجال فان رجلا يصلح لكل
واحد من الرجال ولكنه لا يستغرقها وكذا الباقيان وتخرج اسماء العدد كعشرة فانها
صالحة لكل عشرة وليست مستغرقة لها وان استغرقت احادها وبحسب وضع واحد يخرج
المشترك بين معنيين او معان عند مجوزي استعمال المشترك في كل معانيه والحقيقة والمجاز
عند مجوز استعماله فيهما معا فانه يستغرق المجموع لكن بحسب وضعين فصاعدا وتخرج
به ايضا الجمل كجواز زيد عمرا فانه مستغرق لجميع ما يصلح له لكن لا بحسب وضع
واحد قال قطب الدين الرازي في شرح المختصر استغراقه ممنوع لانه صالح لصدوره
جميع انواع الضرب من زيد ووقوعها على جميع اعضاء عمرو ولم يدل على ذلك
وقال ويجوز ان يقرا ضرب زيد عمرا بصيغة المصدر وتوجيهه ان ضربا المضاف
مستغرق لجميع ما يصلح له وليس بعام وهو محمل حسن انه لم يقل ابو الحسين بعموم المصدر
المضاف قال في النهاية يمتنع استغراق اللفظ المشترك لجميع ما يصلح له وان استغرق
معانيه كلها لانه صالح لكل واحد من جزئياته وهو غير مستغرق لهما وكذا الحقيقة والمجاز
فان اللفظ وان استغرقهما لكنه غير مستغرق لجميع جزئيات كل منهما مع صلاحيته لهما
فيخرجان بالقيد الاول ويمكن ان يقال وقد ذكر الشيرازي انه احترز بالقيد الاخير عن
خروج اللفظ المشترك والحقيقة والمجاز اذا كانا عامين من حد العام لا انه احترز به
عن دخوله في حده فان الاول بحسب الوضع للاظهار يعمهما مع عدم استغراقه لجميع

لجميع ما يصلح له مطلقا لانه غير شامل لجزئيات الاجزاء اعني الحيض مع صلوحيته لها
في الجملة وان كان لا بحسب الوضع الاول وكذلك اسود تثنيا وله كل اسد وشجاع لا بحسب
اول وضع فلولا القيد صدق حد العام عليه مع كونه عاما فلا ينعكس ويوئيله قوله عقيبه
فان عمومه لا يقتضي ان يتناول مفهوميه ولو كان مراده اخراجه من العموم لقال فان تناوله
لمفهوميه لا يسمى عمومه وايضا القيد المفيد للاخراج لا بد وان يكون مخصصا له بحسب يكون
مفهومه اخص منه بدونه وههنا على العكس فان المستغرق لما يصلح له مطلقا
اخص من المستغرق لما يصلح له بحسب وضع واحد واما قوله ضرب زيد عمرا فليس بخارج بالقيد
الاخير بل بالاول اذ ليس مستغرقا لجميع ما يصلح له لان المراد عموم الجزئيات لا عموم الاجزاء
وهذه الجملة ليس لها جزئيات تستوعبها وان كانت ذات اجزاء والباقي بحسب يتعلق بيصلح
وقال المرتضى العام ما تناول لفظه شيئين فصاعدا وبعض بلفظه التثنية والجمع المنكر واسم
العدد وقال ابو الحسين العام كلام مستغرق لجميع ما يصلح له وبعض بمثل ضرب زيد عمرا وباسم
العدد كعشرة فانها مستغرقة لجميع ما يصلح لها اعني اجزائها قال في النهاية مثل ضرب زيد عمرا
حمله والمعدود المفرد والعشرة وان استغرقت الاجزاء لا استغراق الجزئيات وقال القاضي للقضاة
العام لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له في اللغة من غير زيادة واحترز بقوله من غير زيادة عن
التثنية والجمع واعترضه ابو الحسين بانه يخرج من الجمع اذا دخله لام الجنس كالرجال
واعترض عنه المصنف بان الغالب استعمال الزيادة في اخر الكلمة ثم قال الاقرب ان العام هو
اللفظ الواحد المتناول بالفعل لما هو صالح له بالقوة مع تعدد موارده فخرج بالواحد نحو
ضرب زيد عمرا وبالمتناول بالفعل النكرة واسماء العدد لتناولها بالعدد ما لا يتناهى وتعلق
مع تعدد موارده ما يدل على معنى واحد وفيه على تعريف المصنف انه غير منعكس بخروج
الرجال وكل منه لان التعريف يقتضي ان يكون للعام معان متعددة صالح لكل واحد منها
فاذا استغرق جميعها كان عاما ونحو الرجال ليس كذلك لانه لا يصلح للافراد المستغرقة
وبالجملة ان الاستغراق المراد فيهما غير الاستغراق في من وما ومن ثم لم يسلم تعريفه من نقض
واجيب بان نحو رجال يصلح لكل جماعة من الادميين فاذا عرف استغرق جميع الجماعات
اذا كان صالحا لكل واحد منها ثم الفرق بين المطلق والعام ان لكل شيء حقيقة هو بها ذلك الشيء
وهي مع قطع النظر عما يغايرها ليست الا تلك الحقيقة فهي ليست من حيث هي واحدة ولا كثيرة

عامة ولا خاصة ولا مساوية عنها شيء من ذلك لصلاحيتها لا اقتران كل واحد منها بها على
البدل فان اخذت معرية بالوحدة فهي واحدة وبالكثرة كثيرة وبالعموم عامة فاللفظ
الدال على الحقيقة من حيث هي هي اي مع قطع النظر عن مغايرها مطلق كالانسان وباعتبار
اقتران الكثرة الشاملة التي لا يخص بها عام كالرجال وبالكثرة المحصورة اسم العدد كخمسة
رجال وهو في العدد معدود والعدد عارضة والكثرة غير المحصورة ولا الشاملة الجميع الكثر
كرجال وان اخذت مقترنت بوحدة معتبر فهو المعرفة كالرجل المعهود وغير معينة نكرة
كرجل ويسمي المخصص المنتشر فظهر ان المطلق اعم من العام لكون مدلوله الماهية مقيدة
بقيد الكثرة الشاملة الغير المحصورة والفرق بين النكرة والمطلق فان مدلول النكرة الماهية
المقيدة بوحدة غير معينة ويظهر خطاء من قال ان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه فان
كونه واحدا من غير تعيين قيد زايد على الماهية ثم اتفق على عروض العموم للالفاظ
حقيقة واختلف في عروضه للمعاني فمنعه الاكثرون كالمرتضى وابي الحسين والغزالي
وقيل حقيقته في المعاني ايضا لانا لو كان حقيقة في معنى ما طرد لعام من انه دليل الحقيقة
لكن لا يطرد في زيد وعمرو اذ لا يقال انها عام حقيقة ولا مجازا ويشكل بان القايل بعروض
العموم للمعاني لم يقل بعروضه لكل معنى بل بعروضه لما في كلية لها جزئيات متعددة
وما ذكرتموه من المثال من زيد وعمرو ليس لذلك فيعدم صدق العموم عليه لا يدل على
عدم الاطراد سلمنا لكن لا يلزم من دلالة الاطراد على الحقيقة دلالة عدمه على عدمها
لجواز كونه اخص قالوا اطلق اهل اللغة العموم على المعاني الا لا قالوا هل ابنا منا
كعم العطا وعم الحدث وعم الخصب ومطر عام وخير عام والاستعمال دليل الحقيقة واجيب
بان هذا الاطلاق مجاز لسبق اللفظ الى الذهن عند اطلاق لفظ العام ولو كان حقيقة
في المعنى او في القدر المشترك بينهما لم يتحقق ذلك السبق قال البحث الثاني الحق ان العموم
صيغة تدل عليه وهي اما متناول العقلاء وغيرهم وهي كل وجميع واي في الاستفهام
والمجازاة او تختص العقلاء كمن في المجازات والاستفهام او غيرهم كما ومتى واين وحيث
وقد يفترق في الدلالة على الاستغراق الى انضمام اللفظ الى آخر كلام الجنس مع الجمع
والاضافة كعبيدي وحرف السلب مع النكرة وقد يستفاد العموم من العرف مثل
وحرمت عليكم امهاتكم ومن العقل كدليل الخطاب ومنع السيد المرتضى من دلالة

دلالة الصيغ على العموم وهو مذهب الواقفية لنا لو كان قوله من دخل داري مثلا
للخصوص لما حسن الجواب قبل السوال عن كل محتمل ولو كان من دخل داري اكرمه مشتركا
لما حسن الامتثال قبل السوال عن كل فرد ولما حسن الاستثناء لو كان للخصوص ولو لم يكن
كل للعموم لما ناقض قام كل انسان ما قام كل انسان الدال على الجزئي ولانهم اذا عبروا عن العموم
اتوا بهذه الصيغة وكذا جميع والنكرة المنفية نقيض المثبتة ونقيض الجزئي كلي احتج السيد
على الاشتراك بوجهين حسن الاستفهام والاستعمال وصحة الاستثناء يدل على عموم
كلما ادعينا عمومه والجواب الاستعمال قد يوجد مع المجاز فلا يصح الاستدلال به على الحقيقة
والاستفهام قد يحسن لا لكون اللفظ مشتركا بل لتحقق ارادة الحقيقة دون المجاز اقول اختلف
في انه هل للعموم صيغة تدل عليه بالوضع في لغة العرب ام لا فاثبته جماعة من المعتزلة والشافعي
وكثير من الفقهاء والرازي والمصنف وزعموا ان استعمالها في الخصوص مجاز ونفاه الجبائية
والمرتضى والواقفية وقيل بل هي موضوعة للخصوص واستعمالها في العموم مجاز ونقل
عن الاشعري اشتراكها والتوقف فيه ووافقه القاضي ابو بكر في الثاني احتج الاولون اجمالا
وتفصيلا اما الاجمال فلوجود الداعي ولانتفاء المانع والقدرة عليه ثابتة ومن كان كذلك
وجب تحققه اما الاول فلان العموم معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه وافهام السامع اياه
ولا كلية على الواضع في وضع لفظ بازايه ولا مانع له عن ذلك وذلك معلوم عند فكان باعثا
له وثبوت القدرة عليه ضروري واما الثاني فلوجوب الفعل عند ثبوت القدرة والداعي مع
انتفاء المانع واما التفصيلي فهو قائمة الحجة على ان كلا منها من الالفاظ المدعي وضعه للعموم
لغة فهو كذلك فيتقدم عليه بيان اقسامها واعلم ان اللفظ المفيد للعموم لغة فهو كذلك فتقدم
اما ان لا يتوقف افادته اياه على انضمام لفظ اخر اليه او يتوقف في الاول اما للعقلاء وغيرهم
او تختص بهم دون غيرهم او بالعكس فالاول كل وجميع واي في الاستفهام والمجازات والمستثنا
مثل ومن يتوكل على الله فهو حسبه ونحو ايها ولك هذا والثالث ان يتناول الجميع من عدا
العقلاء كلفظ ما نحو قوله تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وما منعك اذ
رايتهم ضلوا الا تتبعن فعصيت امري او البعض كلفظ متى يعم الزمان كقوله تعالى متى هذا
الوعد وقول الشاعر متى تاته تعشو الى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد
ولفظة اين فانه يعم المكان كقوله تعالى فاين تذهبون ونحو اين وجدت العلماء فاحسن

فالحسن اليهم واما الثاني وهو المحتاج في افادته العموم الي اوان لفظ آخر كالجمع الذي لا يفيد
العموم الا بانضمام لام الجنس كالفقهاء او باضافة كعبيدي وكالنكرة التي لا تفيد العموم الا عند
دخول حرف السلب مثل لا رجل في الدار واعلم ان العموم كما يستفاد من اللغة فكذا يستفاد
من غيرها وهو اما العرف مثل حرمت عليكم امهاتكم فانه يفيد عرفا تحريم ساير انواع الاستمتاعات
واما العقل وهو ثلثة ا ان يكون اللفظ مفيدا للحكم وعلته فيقتضي ثبوت ذلك الحكم في جميع
صور وجود العلة عند من عرف العمل بالقياس مطلقا او هذا النوع وهو منصوص العلة
كستحباب ان يكون العموم مستفادا من سوال السايل مثل ان سالة عليه السلام عمن افطر في
شهر رمضان فتقول عليك الكفارة فيعلم شمول هذا الحكم لكل مفطر ج دليل الخطاب عند القايلين
به مثل في سايمة الغنم زكاة فانه يفيد انتفاء الحكم عن كل ما عدا السايمة والدليل على انه من في
الاستفهام للعموم انها لو لم يكن له لكانت اما للخصوص خاصة او لها على الاشتراك او لواحد
منهما وبطل الا واحسن الجواب بالعموم لوجوب مطابقة الجواب للسوال والتالي باطل لحسن
الجواب بكل واحد من العقلاء عقيب سوال من عندك ويبطل الثاني بانه خلاف الاصل على ما
مر ولانه على تقديره لم يحسن الجواب الا بعد الاستفهام عن كل مرتبة من مراتب الخصوص فاذا
قيل من عندك يقول من الرجال او من النساء فاذا قيل من الرجال قيل من العرب او العجم
فاذا قيل من العرب قيل من ربيع او مضر وهو مستقبح عند العقلاء من اهل اللسان وانما
يجب الاستفهام لان القايل بكونها موضوعة للخصوص وحده او له للعموم على الاشتراك لا
يخص ذلك بمرتبة واحدة من مراتب الخصوص واما الاخر وهو عدم وضعها للقدر المشترك
لواحد منهما فباطل وفاقا ويشكل باحتمال وضعها للقدر المشترك فيها ونمنع الاجماع على عدمه
واما عمومها في المجازات فلان السيد اذا قال لعبده من دخل داري اكرمه حسن اكرام كل
واحد حتى لو اهمل بعض الداخلين استحق الذم واللوم ولو كان للخصوص وحده لما حسن
اكرام كل واحد وكذا لو اشتركت لم يحسن الزام الجميع حتى يستفهم ويظهر له ان المراد العموم
ولا يجوز كونه موضوعا الا لواحد منهما للاجماع على بطلانه ولحسن الاستثناء فانه يحسن
استثناء كل صنف من اصناف العقلاء مثل من دخل داري اكرمه الا الجهال والظالمين
وهلم جرا والاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله عليها يأتي وهذا بعينه دال على انها
في المجازات والاستفهام للعموم وقدم من لاختصاصها بالعقلاء واما لفظ كل فلانه لو لا

لولا عمومها لما ناقض قام كل انسان ما قام كل انسان والتالي باطل لاستعمال الحر بها في تكذيب
الاخر عرفا فكذا لغة والا لا لزم النقل المخالف للاصل واما الملازمة فلعدم تحقق التناقض الا
اذا كان يفيد العموم لان النفي عن الكل لا يناقض الاثبات في البعض واعترضه المصنف بان
تناقض القول المذكورين لا يتوقف على عموم كل اذ على تقدير كون كل سور سلب كلي كما في
قولنا واحد من الناس كاتب ليس به واحد من الناس بكاتب وذا يكفي في التناقض اتحاد
المورد ويشكل بان ليس كل غير موضوعة للعموم اتفاقا والاستعمال اهل اللغة اياه في غير العموم
كما في قولهم ما كل بيضاء شحمة ولا كل نواة تمرة وليس موضوعا للبعض مخصوص وهو ظاهر
فيكون نقيضه وهو كل مفيدا للعموم وهو المطلوب وقوله اتحاد المورد يكفي في التناقض مسلم
الا ان موارد القول على شي واحد وانما يعلم اذا كان كليا لعدم دلالة احدهما على جزي معينا
وهذا يدل على ان لفظة جميع للعموم واستدل على كون الجمع المعرف للعموم بتاكده بالعام لقوله
تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون ورد بان جمع السلامة وجموع القلة المعرفة والمنكرات
ورد بالتزام عمومية جمع السلامة وقول سيبويه محمول على المنكر ونمنع بالتاكيد الاجزائي
وهو مذهب البصريين وقول الشاعر قد صرت البكرة يوما اجمعا شاذ واما النكرة المنفية
فلانها نقيض المثبتة اذ قولنا في الدار رجل يناقض قولنا لا رجل في الدار والاول غير دال على
العموم وفاقا فيكون الثاني دالا عليه والا لما تناقضا لان الايجاب الجزئي ما نقيضه السلب
الكلي قال المرتضى يحسن الاستفهام كقوله هل قضيت العموم او الخصوص لانه لو قال ضربت من
في الدار حسن ان يقال له ضربت منهم اباك واخاك والاستفهام طلب الفهم وطلبه عند وجود
المقتضي للفهم عبث وهو قبيح وبالاستعمال في كل منهما وهو دليل على الحقيقة في كل منهما واجيب
بالمعارضة بان كل صيغة من المذكورات يصح استثناء اي عدد منها والاستثناء دليل العموم ويمكن
ان يكون هذا دليلا برأسه على ان الصيغ للعموم واما البعض فيمنع دلالة الاستفهام على الاشتراك
لانه قد يراد لتحقق ارادة الحقيقة من اللفظ دون مجازه مع عدم الاشتراك بين الحقيقة
والمجاز ولهذا يجاب باعادة اللفظ كما لو قال ضربت القاضي فيحسن ان يقال ضربت القاضي
فيقول نعم ضربت القاضي ولو لم يحسن الاستفهام الا عند الاشتراك لتوقف حسن الجواب
على الاستفهام عن جميع الاقسام الممكنة لان القايل بوضع للعموم والخصوص لم يخصصه
بمرتبة من الخصوص والاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز لوجوده مع المجاز قال في

مسايل اختلف فيها منها المفرد المعرف بلام الجنس ليس للعموم خلافا للجبائي لعدم دلالة اكلت
الخبز وشربت الماء عليه وعدم تاكيده بالجمع وعدم وصفه به وقولهم اهلك الناس الدرهم
البيض والدنانير الصفر مجاز لعدم اطراده كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين
امنوا ومنها الجمع المنكر ليس للعموم خلافا له لصدق جاني رجال ثلثة واربعة ومورد
التقسيم مشترك واقل الجمع ثلثة للفرق لغة صيغة الجمع والتثنية وامتناع اتصاف احدهما
بما يدل على الاخر واختلافهما في الضماير احتج القاضي وابو اسحق بقوله تعالى وكنا لحكمهم
شاهدين إنّا معكم مستمعون فان كان له اخوة ولقوله صلى الله عليه وآله الاثنان فما فوقهما
جماعة والجواب انه مضاف الى الفاعل وهو الحاكم والمفعول والمتحاكمان والاستماع لموسى
وهرون وفرعون ويجب الاخرين مستفاد من السنة ولا مانع في ارادة منه والحديث المراد به
ادراك فضيلة الجماعة اقول المعرف بلام الجنس كالانسان والفرس للعموم عند ابي علي الجبائي
والمبرد وبعض الفقهاء وبعض المتاخرين وقال آخرون ليس له لصحة اكلت الخبز وشربت الماء
مع عدم دلالته على الجميع ويشكل بانه مجاز وقرينته امتناع اكل كل خبز وشرب كل ما ولعدم
صحة تاكيده بالجمع فلا يقال جاء الفقيه انفسهم ولا رايت العلم اعينهم وعدم صحة وصفه به فلا
يقال جاء الفقيه العلما الفضلا واعتبر بان شرط التاكيد والوصف يطابق الصفة وهو مفقود
هنا ويشكل تبعيتهما معنى اللفظ لا جمعه للجمع لا لفظه ومن ثم لو سمي احد بالعلماء لم يجز ان يقال
العلما الفضلا بل الفاضل ولو سمينا جملة من الناس بالعالم فيقال جاء العالم الفاضلون لا
العالم الفاضل قالوا في الامثال اهلك الناس الدرهم البيض والدنانير الصفر وفي القران ان
الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا فاستثني منه والاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله
واجيب بانه مجاز اذ لا يطرد فلا يقال اهلك الناس الفرس السوابق والجارية الحسان والطعام الطيبة
ولذا لا يقال رايت الرجل الا المؤمنين ولانه لو دل لعالم لزم جميع افراد الانسان على المؤمنين
جاز الاستثناء المذكور واما الجمع المنكر كرجال فانه للعموم عند الجبائي وخالفه الباقون
وهو الحق لصحة تعيينه بما لا يفيد العموم والنعت تابع للمنعوت في الشمول وعدمه فيقال
جاني رجال ثلثة واربعة وخمسة وهكذا ويصح تقسيم رجال الى هذه المراتب وغيرها من باقي
مراتب الاعداد فيقال جاني رجال اما ثلثة او اربعة او خمسة ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام
ومغاير لها فلا يدل على العموم ويشكل الاول بمنع مساواة النعت للمنعوت في الشمول لان

لان النعت انما يقصد به في الاغلب التخصيص كما في المركبات التقييدية ولو كان مساويا
للمنعوت في العموم لما افاد تخصيصا ويشكل الثاني بمنع انه تقسيم بل ترديد والمراد لا
يجب اشتراكه بين الاجزاء المردد بينها كقوله هذا الشخص اما انسان او فرس وهذا العدد اما
زوج او فرد احتج الجبائي بصحة استثناء اي عدد شيئا فيصح جاني رجال الا عمرو او منه
واجيب بمنع صحة الاستثناء ولو سلم دل على ان المراد عدد يزيد على العدد المستثنى
منه لما بينا من تقسيمه الى الاعداد واذا ظهر ذلك فاقل الجمع لازم لاي مرتبة فرضت فيحمل
عليه من حيث لزومه لا من حيث الوضع له والمقصور عليه واختلف في اقل ما يصدق عليه
الصيغة الموضوعة للجمع كرجال فقال المحققون من مشايخ المعتزلة وبعض الفقهاء كابي حنيفة
والشافعي ثلثة وروي عن ابن عباس واختاره الرازي وقال مالك وداود والقاضي ابو بكر
وابو اسحق والغزالي وبعض اصحاب الشافعي اثنان ونقل عن زيد بن ثابت لنا فرق اهل
اللغة بين الصيغتين كرجال ورجلين كما فرق بين رجل ورجلين ورجال قال المصنف يمكن
الفرق بينهما بان التثنية لا تصدق على ما زاد والجمع يصدق على الاثنين فصاعدا ولعدم
صحة وصفه بحيث يقال الرجال العلماء والزيدان الفاضلون واختلافهما في الضماير فيقال
الرجلان قاما والرجال قاموا واورد عليهما افتراق يطابق الصيغ لفظا وذكره المصنف
وجوابه مر فيما لو سمينا رجلا بالزيدان الى آخره ولنا ايضا ما روي ان ابن عباس قال لعثمان
لما صار الاخوان يردان الام من الثلث الى السدس وانما قال الله تعالى فان كان له اخوة
والاخوان في لسان قومك ليسا باخوة قال عثمان لا استطيع ان ارد قضاء قضى به قبلي ومضى
في الامصار ولم ينكر عثمان وكانا من فصحاء العرب فكان اتفاقهما حجة هذا احتج به فخر الدين
في مفتاح الغيب احتجوا بقوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين مستمعون وهو عايد الى موسى
وهرون ولولا صدق الجميع على الاثنين ما صدق عليهما ضميره وبقوله فان كان له اخوة
فلامه السدس تحقق الحجب باخوين اجماعا وبقوله تعالى فان كن فوق اثنتين انما يجب
اذا اصلح اللفظ للنساء الاثنين وبقوله عليه السلام الاثنان وما فوقهما جماعة والجواب
ان الحكم مصدر يصح اضافته الى الفاعل والى المفعول وهذا قد اضيف الى الفاعل وهو
الحاكم والى المفعول وهو المتحاكمان وهم ثلثة قال المصنف نمنع صحة اضافته الى الفاعل
والمفعول دفعة وان جاز على البدل والاستماع لموسى وهرون وفرعون وفوقه اثنتين

اي ميت فرض يكثرهن فيصدق النساء وحجب الاخوين والمراد بالحديث ادراك فضيلة
الجماعة في الصلوة وليس النزاع فيما يصدق عليه لفظ المسمي بالجمع لغة كالرجال قال ومنها
مثل لا يستوي قيل انه للعموم لانه نفي دخل علي نكرة فيعم وقيل ليس للعموم لان نفي الاستواء
اعم من نفيه من كل الوجوه او بعضها ولا دلالة للعام علي الخاص والتحقيق ان النفي فرع الاثبات
فان جعلنا الاستواء عامًا حتي لا يصدق علي الشيئين الا مع تساويهما من كل الوجوه كان نفيه
نفيًا للعموم فلا يكون عامًا وان جعلنا الاستواء صادقًا علي الشيئين باعتبار تساويهما ولو في
امر ما لم يكن عامًا فيكون سلبه عامًا ولكن قيل انه في الاثبات للعموم والا لصدق التساوي
علي المتباينين بالمنع لصدق تساويهما في سلب ما عداهما عنهما وقيل بالمنع وانما لم يصدق
مطلقًا اذ المميزات مختلفة والاقرب البناء في ذلك علي العرف ومنها الخطاب المختص بالرسول
مثل يا ايها النبي ليس للعموم الا بدليل خارجي لانه موضوع للخاص لغة ولان اخراج الغير
ليس تخصيصًا واحتج ابو حنيفه واحمد بالعادة الدالة علي امر العام بتصدير امر الكبير
والجواب اذا عرف ارادة امر الجميع صح ذلك قضاء للعرف اقول اختلف في مثل نفي الاستواء
لقوله تعالي لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فذهب اكثر فقهاء الشافعيه الي انه للعموم
بمعني عدم تساويهما في شيء اصلا ومنعه ابو حنيفه والرازي والمصنف وفايدة الخلاف
يظهر في القصاص للذمي من المسلم فعند الشافعية لا يتحقق الا تساوي المسلم في هذا الحكم
ويتحقق عند ابي حنيفه احتج الشافعيه بان الجملة نكرة في سياق النفي فتعم لما
مر ولان المساواة المنفية اما ان يحمل علي مطلق المساواة او علي مساواة مخصوصة والثاني
باطل اذ ليس في اللفظ اشعار بتلك الخصوصية فتعين الاول وذلك يقتضي العموم لان
المطلق لا ينتفي الا بانتفاء جميع جزئياته احتج الباقون بان نفي المساواة قابل للتقسيم
الي نفيها من كل وجه ونفيها من وجه والعام لا يدل علي الخاص فلا يستلزم عدم دلالته علي
الخاص من هذه الجملة لكنه لم لا يدل عليه من جهة اخري وهو ان الاستواء المنفي اعم من
ان يكون من بعض الجهات او من كلها ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص فيلزم نفي الاستواء
من كل الوجوه والحق ان بناء النفي فرع الاثبات لكونه رفعه فان كان الاستواء في جانب
الاثبات عامًا بمعني انه اذا صدق علي شيئين انهما متساويان وجب ان اقتضي تساويهما
من كل وجه كان نفيه نفيًا للعموم فلا يعم لان نقيض الكلي جزئي وان لم يكن عامًا

عامًا بمعني انه يكفي في صدق التساوي علي الشيئين تساويهما في بعض الوجوه فان سلبه
عامًا لان نقيض الجزئي كلي وقد قال الفريق الثاني ان الاسبق للعموم والا لكفي في صدق
المساواة علي الشيئين تساويهما من وجه فتصدق علي كل مفهومين متجنبين النقيض
التساوي فان كل مفهومين متساويان في كونهما مفهومين وفي سلب ما عداهما عنهما ويلزم
من ذلك كذب سلب المساواة عن اي مفهومين فرضنا والتالي باطل للاية المذكورة ونظايرها
كقوله تعالي لا يستوي من انفق من قبل الفتح وقال لا يستوي القاعدون من المومنين قل لا
يستوي الخبيث والطيب ويشكل بمنع الحصر فانه لا يلزم من عدمه كون المساواة للعموم
صدقها علي الشيئين باعتبار تساويهما في امام الجواز اشتراط صدقها عليهما بتساويهما في
امور متعددة ظاهرة يمكن اشتراكهما فيها واما الفريق الاول فمنعوا اشتراط صدق المساواة
بالتساوي من كل وجه والا لما صدقت المساواة علي شيئين مطلقًا لان كل شيئين لا بد ان يتميز
احدهما عن الاخر ويخالفه بامر وانه تعينه وتشخصه والا كانا واحدًا فان التعدد فرع التميز
ويلزم من ذلك صدق سلب المساواة عن كل شيئين مطلقًا وهو باطل والا لم يبق لذكرها
سلبها عنهما المساوات في الايات المذكورة وحينئذ يكفي في صدق المساواة عليهما في امر ما
فيكون سلبًا لمساواة العموم وفيه ما تقدم ولما بطل كون التساوي من كل وجه شرطًا
في صدق المساواة علي الشيئين وبطل الاكتفاء فيه بالتساوي ولم يكن ما بين هذين القسمين
مضبوطًا بحسب اللغة وجب البناء في ذلك علي العرف ولان المساواة من الامور الاضافية فيصح
اضافتها الي الجميع كما يصح الي البعض ويمكن الاستدلال علي الاكتفاء بالتساوي في امر
بانه يصدق عليهما انهما متساويان مطلقًا لان صدق المقيد يوجب لصدق المطلق ويشكل بان
صدق المقيد انما يستلزم صدق المطلق اذا كان في جانب الثبوت اما جانب النفي
فلا وهنا كذلك فان معني قولنا هذان متساويان في الشيء الفلاني لا يتساويان فيه عدم
استلزام نفي المقيد نفي المطلق ظاهر واما الخطاب المختص بالرسول عليه السلام مثل يا
ايها النبي اتق الله يا ايها المزمل قم الليل لا يعم الا بدليل منفصل وهو مذهب المحققين
واختيار الشافعية خلافًا لابي حنيفه واحمد واصحابهما لا ماد الدليل علي الفرق بينه
وبين الامة لنا انه خطاب مخصوص ولحد معين بحسب الوضع فلا يتناول غيره بوضعه
للتنافي بين الوحدة والاستغراق ولهذا الزم السيد بعض عبيده اختص به لعدم

فهم علي ترك ما امر به وكذا النهي والخبر وغيرهما وكيف لا والاوامر الشرعية تابعة للمصالح
المختلفة بحسب الاشخاص ولانه لو تناول غيره كان اخراج ذلك الغير تخصيصا لانه اخراج
بعض ما تناوله الخطاب ولا نعني بالتخصيص الا هذا والتالي باطل لان احدا لم يقل بالدليل
اذا دل علي ان المراد بقوله يا ايها المزمل النبي خاصة بكون خروج الامة من هذا الخطاب
تخصيصا له قال الرازي سواء ان زعموا ان ذلك مستفاد من اللفظ فهو جهالة وان زعموا
انه مستفاد من دليل آخر وهو دليل التاسي فهو خروج عن هذه المسئلة لان الحكم حينئذ لا
يكون واجبا علي الامة بمجرد الخطاب المختص بالنبي عليه السلام بل بالدليل الآخر وليس
الكلام فيه احتج ابو حنيفة واحمد بان العادة قاضية بان من كان متقدما علي
قومه ان يكون امره امرا لهم كما لو امر السلطان الامير والوزير بالركوب الي العدو ولهذا اهل
اللغة امر للاتباع ولهذا عند الاخبار بان الامير فتح المدينة الفلانية والنبي عليه السلام زعيم
الخلائق ومتبوعهم والجواب نمنع من ان امر المتبوع امر لاتباعه لصحة ان يقال لغة وعرفا امر
المتبوع ولم يامر اتباعه فلا تناقض ولانه لو حلف ان لا يامر الاتباع لم يحنث بامر المتبوع
اجماعا وما ذكر انما فهم بقرائن وهي ان المقصود من الامر لا يتم الا بانضمام الاتباع ولهذا
تخلف فيما لم يرد ونحو استخدم فلانا واستنبه او تصدق عليه ونحن نقول ان عرف ارادة
الجميع من امر المتقدم وجب الحمل بذلك ايضا للعرف لكن لا يستفاد من اللفظ بحسب وضعه
اللغوي **قال** ومنها اللفظ الموضوع لخطاب الذكور مع شموله الاناث لو ورد لا يتناول
اطلاقه الاناث نحو المسلمين وفعلوا وقيل بالدخول لنا ان الجمع تكرير الواحد وهو
للتذكير احتجوا بنص اهل اللغة علي تغليب التذكير لو اجتمعا والجواب ليس محل
النزاع ومنها المقتضي لا عموم له وبراد به ما لا يتم الكلام الا باضمار بعض الامور الصالحة
للاضمار معه مثل حرمت عليكم الميتة ووجوه الانتفاعات متعددة ولا يمكن اضمار
الجميع لما فيه من زيادة المخالفة للاصل الدال علي نفي الاضمار ومعارض بان اضمار
البعض ليس اولي فاما ان يضمر الجميع او لا يضمر شيء والثاني باطل فتعين الاول **اقول**
اللفظ ان اختص بالذكور كالرجال او بالاناث كالنساء فالاتفاق واقع علي عدم تناول
احدهما الآخر وان لم يختص فاما ان لا يظهر فيه علامة لمن وهو متناول لهما بالاتفاق
وقال بعضهم من للذكور لقولهم من منا من ومنه متناول وليس بجيد لانه وان

وان جاز ذلك الا انهم اتفقوا علي صحة من في الذكور والاناث او يظهر فيه كالمسلمين وفعلوا
والمسلمات وفعلن فالمونث لا يتناول المذكر اجماعا واختلف في عكسه والحق انه كذا لان الجمع
تكرير الواحد فالمسلمون تكرير مسلم وفعلوا تكرير فعل والواحد لا يتناول الاناث وكذا الجمع
والا لم يكن تكريرا له ولان هذه الصيغ اما ان توصف للذكور خاصة وهو المطلوب او للاناث
خاصة وهو باطل بالاجماع او لهما معا وهو باطل لانه ان كان لهما علي الجمع لم يصدق علي
الذكور عند انفرادهم عن الاناث وهو متفق علي بطلانه وان كان علي البدل لزم الاشتراك
وهو خلاف الاصل والقدر المشترك وهو باطل والا لجاز استعماله في المونث وحده
كما جاز استعماله في الذكور وحده وهو باطل اتفاقا ولانه يلزم المطلوب وهو عدم الدخول
دلالته علي ارادة الاناث لعدم دلالة العام علي الخاص او لا لو احد منهما وهو باطل بالاجماع
ولقوله تعالي قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم وقل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن وقوله ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين
والمؤمنات الاية احتج المخالف بنص اهل اللغة علي تغليب التذكير علي التانيث اذا
اجتمعا بمعني انهم سوغوا اطلاق لفظ المذكر وارادة الذكور والاناث منه والاصل
في الحقيقة ومنه قوله تعالي قلنا اهبطوا منها جميعا والجواب ان غير المتنازع لان المتنازع
وضع الصيغ للفريقين ومراد اهل اللغة انه اذا اراد مريد ان يعبر عن الفريقين بلفظ
واحد وجب اتيانه بعبارة التذكير لكونه اصلا وكون التانيث فرعا عليه وذلك مجاز ولو
عورض بالاستعمال الدال علي الحقيقة رجحنا المجاز او نقول النزاع وقع في عند الاطلاق
من غير علم الاجماع وعدمه او نقول مسلم لكن لا يدل علي ان كل جمع مذكر يتناول
الاناث غايته انهم جوزوا التجوز بادخال الاناث في لفظ المذكر واما المقتضي الي آخره
فالمراد به ان اللفظ اذا لم يكن اجراؤه علي ظاهره الا باضمار وهناك امور متعددة صالح
للاضمار بحيث يتم الكلام باضمار ايها كان لا يقتضي اضمار الجميع وهو المراد بقولنا المقتضي
لا عموم له فالمقتضي بصيغة الفاعل ما لا يستقيم الكلام الا بتقديره وذلك التقدير هو
المقتضي بصيغة المفعول مثاله حرمت عليكم الميتة فان الكلام لا يستقيم الا بتقدير
شيء اذ التحريم عارض لافعال المكلفين لا لنفس العين ووجوه الانتفاعات كثيرة كالاكل
والبيع وغيرهما فلا يضمر الجميع لما فيه من زيادة الاضمار المخالف للاصل واثبتنا اضمار

واحلهما للضرورية المنتفية مما زاد لاصالة عدمه ورد بان بعضا ليس اولى من بعض
لاستقامة الكلام باضمارها كان من غير تفاوت فاما ان لا يضمر شيء وهو باطل او يضمر واحد
منها فترجح بلا مرجح او يضمر الجميع وهو المطلوب واجيب بان الترجيح من غير مرجح يلزم
من تعيين البعض المضمر ومساواة غيره له في القرب الى الحقيقة اما مع كونه مبهما بحيث يصدق
على كل واحد من الابعاض على البدل او معينا اقرب من باقي الامور المحتمل اضمارها الى الحقيقة
فلا قال ومنها مثل لا اكل عام في جميع الماكول فيقبل التخصيص خلافا لابي حنيفة لنا انه
نفي حقيقة الاكل بالنسبة الى كل المفعولات وهو معنى العام احتج ابو حنيفة بان المنتفي
الماهية من حيث هي هي والقابل للتخصيص متعدد والماهية من حيث هي هي لا تكون
متعددة والجواب المراد نفي الافراد والمطابقة للماهية ومنها ترك الاستفصال في حكاية
الحال مع قيام الاحتمال يدل على العموم كقوله لابن غيلان امسك اربعا وفارق سايرهن
من غير سؤال الجمع والترتيب وفيه نظر لاحتمال علمه تعالى عليه السلام بالحال
ومنها العطف على العام لا يقتضي العموم لدلالته على الجمع الصادق في الخاص والعام
مثل والمطلقات يتربصن مع قوله وبعولتهن احق بردهن الخاص بالرجعية ومنها
الخطاب بالصيغة الدالة على المخاطبة مثل يا ايها الناس خاص بالموجودين في عصره
عليه السلام وانما يثبت لمن بعدهم بالاجماع فانه معلوم بالضرورة من دينه عليه
السلام لقبح خطاب المعدوم اقول هنا مسايل ا قالت الامامية والشافعية وابو
يوسف ان الفعل المتعدي الى المفعول كقوله والله لا اكل او والله لا ان اكلت فعبدي حر عام
في جميع مفعولاته كالماكولات ونفاه ابو حنيفة والفايدة يظهر لو نوى به الحالف ماكولا
معينا هل يقبل التخصيص بحيث لا يحنث باكل غيره ام لا والحق الاول لانه نفي حقيقة
الاكل بالنسبة الى كل الماكولات اذ نفي حقيقة الاكل من حيث هو اكل والحقيقة اذا ارتفعت
ارتفعت بالنسبة الى كل شيء والا ثبت شيء من جزئياتها عند نفيها هف واذا دل
الا كل على نفي ماهية الاكل بالنسبة الى كل ماكول تحقق العموم فيقبل التخصيص
لتبعيته للعموم وللاتفاق على انه لو قال والله لا اكلت اكلا قبل التخصيص فبدون
اكلا كذلك لدلالة لفظ كل المصدر لانه جزء لما ثبت من اشتقاق الفعل من المصدر
احتج بان المنفي من قوله لا اكل انما هو حقيقة الاكل من حيث هي هي مجردة عن قيد

قيد الوحدة والتعدد فلا يقبل التخصيص لانه لا يتصور الا مع التكثر والتعدد والجواب
نمنع ان المنفية الماهية المطلقة التي لا وجود لها الا في الذهن اذ لو كان كذلك لم يحنث
بالمقيد لكونه غير المحلوف عليه وهو باطل وما قابل المنفي جميع الافراد المطابقة لتلك
الماهية الكلية وهو متعدد قابل للتخصيص ويشكل بان المنفي الكلي الطبيعي وهو نفس حقيقة
الاكل الصالح للتقييد وهو قد يوجد في الخارج ضمن جزئياته فالاتي بالمقيد يكون اتيا به فيحنث
ب نقل عن الشافعي ان ترك الاستفصال المذكور ينزل منزلة العموم لقوله عليه السلام لابن غيلان
وقد اسلم عن نسوة امسك اربعا وفارق سايرهن ولم يسال عن كيفية عقده عليهن هل
كان على الجميع دفعة او على الترتيب فانه يدل على عموم الحكم لكل من الاحتمالين واعترضه
في المحصول باحتمال علمه خصوص الحال فاجاب على ما هو معلوم وترك السوال لعدم فايدته
ج قالت الشافعية وابو حنيفة العطف على العام لا يقتضي عموم المعطوف لان مقتضى العطف
الجمع بينهما في الحكم الثابت للمعطوف عليه وسواء كان المعطوف مساويا للمعطوف عليه في العموم
او الخصوص كما في قوله تعالى والمطلقات يتربصن الايه لانه جمع معرف باللام وقوله وبعولتهن احق
بردهن خاص بالرجعيات قال المصنف يشكل بان الكناية هنا عايدة الى المطلقات المذكورة اولا
وانما يتحقق حكم في الرجعيات فالمعطوف عليه هو الرجعيات على ان لمانع ان يمنع كون ذلك عطفا
على المطلقات لاحتمال كونه عطفا على جملة اخرى ولو سلم لكان عدم العموم في المعطوف مستفادا
من دليل خارج لولاه لثبت هذا الحكم د قال اصحابنا والشافعية والمعتزلة وابو حنيفة الخطاب الوارد
بصيغة المخاطبة مثل يا ايها الذين آمنوا يا ايها الناس يختص بالموجودين في عصره عليه السلام ويتناول من
من يوجد من المكلفين الى يوم القيمة بالاجماع وقالت الحنابلة وبعض الفقهاء يعم الجميع لنا ان استدعاء
المخاطبة وجود المخاطب وحيثية لفهم خطاب الشارع كما مر ولا شيء من المعدوم كذلك والقاء المعدوم ليس
شيئا فضلا عن كونه مؤمنا او انسانا وهذا الماخذ للاشاعرة لعدم اعترافهم بالقبح العقلي احتجوا بقوله تعالى
وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله عليه السلام بعثت الى الاحمر والاسود ولانه لو لم يكن
مخاطبا لمن سيوجد لم يكونوا متعبدين بشريعته والتالي باطل اجماعا فكذا المقدم ولانه عليه
السلام كان اذا اراد ان يخص احدا بحكم بين ذلك كما خصص عبد الرحمن بن عوف بلبس
الحرير وقال عليه السلام لابي بردة لما ضحى بعناق تجزي عنك ولا تجزي عن احد بعدك
وخصص خزيمة بقبول شهادته وحده واجيب لا بد لهم من الرسالة الى الكافة مخاطبتهم

بل المراد والله اعلم انه مبعوث الي الخلق لتقريب الشريعة التي اتي بها عند الله ليعبد به كل مكلف موجود
في زمانه عليه السلام ومن ياتي بعده الي يوم القيامه ولا يتوقف ذلك علي مشافهته بالخطاب بل يكفي
مخاطبته البعض به وايجاب الاخرين بنصب الادني والناس والاحمر والاسود لا يصدق علي المعدوم ولا يلزم
عدم خطابه لهم عدم تكليفهم بشريعته عند وجودهم وبيان التخصيص لاحتمال دخول العرف به والمعدوم
يستحيل احتمال دخوله فلا حاجة الي بيان التخصيص قال ومنها قول الصحابي نهي النبي عن بيع الغرر لا
لا يفيد العموم لان الحجة في الحكي وكذا قوله قضي بالشاهد واليمين وكذا سمعته يقول قضيت بالشفعة
للجار لاحتمال حكايته عن قضي خاص وكذا قوله كان يجمع بين الصلوتين في السفر لان لفظه كان يدل علي تقدم
الفعل اما دوامه فلا وقيل يفيد العموم لانه المتعارف من قولنا كان فلان يصلي الليل وقوله صلي عليه السلام
بعد الشفق لا يصح الاستدلال به علي بعديته للشفقين الاحمر والابيض لان المشترك لا يحمل علي معانيه وقوله
صلي عليه السلام في الكعبة لا يستدل به علي جواز الفرض لان تلك الصلوة واحدة فان كان فرضا لم يكن نفلا وبالعكس
فلا يدل علي العموم ومنها المفهوم وهو عام بقسميه والغزالي قال العموم من عوارض اللفظ وهو نزاع لفظي
اقول هذه مسايل ايضا قول الصحابي نهي النبي عليه السلام عن بيع الغرر لا يعم النهي عن كل بيع فيه غرر
لان الحجة انما هي في الحكي اعني نهي النبي صلي الله عليه واله لا في الحكاية اعني قول الصحابي والنهي الذي رواه
الصحابي يحتمل كونه خاصا بصورة واحدة وان يكون عاما فهو اعم منها والعام لا يدل علي الخاص وكذا قوله قضي
بالشاهد واليمين لا يعم كل حق لجواز كونه حكاية عن قضي خاص في كلم مخصوص اذ يكفي ذلك في صدق القول المذكور
وكذا سمعت رسول الله يقول قضيت بالشفعة للجار لاحتمال كونه اخبارا عن قضي خاص بجار مخصوص معروف
فاللام للعهد لقول الامامية بثبوت الشفعة للجار الشريك في الطريق والشرب وحمل اللام علي تعريف المعهود
اولي من حمله علي تعريف الجنس في جانب الاثبات وبالعكس في جانب النفي لان ثبوت المعهود يستلزم ثبوت
الجنس دون علته ونفي الجنس يستلزم نفي المعهود من غير عكس ب قول الصحابي كان رسول الله يجمع الصلوتين
في السفر لا يعم كل سفر عند الرازي والمصنف لان كان لا يقتضي الا بعدم الفعل اما التكرار فلا وقيل يعم من حيث
العرف اذ لا يحسن عرفا ان يقال كان فلان يتهجد في الليل الا اذا كان معتادا وما صلي التهجد ويفتح في المدح وكذا كان
يكرم الضيف ج اذا قال النبي صلي الله عليه واله صلي بعد الشفق لا يصح الاستدلال بهذا الحديث علي انه صلي بعد الشفق
لما تقدم من امتناع حمل المشترك علي معنييه الا مجازا ومن جوزه امكن وكذا قوله صلي في الكعبة لا يمكن الاستدلال
به علي جواز الفريضة فيها للتواطي لفظ الصلوة بالنسبة الي الفريضة والنافلة والعام لا يدل علي الخاص
ولان الصلوة المخبر عنها واحدة اذ هي كافية في صدق حكم والاصل عدم ما زاد عليها ويحتمل ان يكون

يكون فرضا ونفلا بل احدهما فلا يدل علي الاخر د المفهوم موافقة ومخالفة وكلاهما عام بمعني ثبوت
الحكم في الاول في جميع ما عدا المنطوق وانتفايه في الثاني وقال الغزالي بالمنع لان العموم لفظ شانه
دلالته بالاضافة الي مسمياته والمتمسك بالمفهوم والفحوي لا يتمسك باللفظ بل بسكوت واجاب في المحصول
بان منع تسميته عاما ان كان لاجل ان العموم لا يطلق الا علي اللفظ وهو ليس بلفظ فهو نزاع لفظي
وان كان لانه لا يدل علي انتفاء الحكم عما عدا محل الوصف او ثبوته كان باطلا لما تقدم وكان البحث في عموم
المفهوم فرع علي كونه حجة وايضا في قول العموم لفظ بيانه دلالته نظر لان العموم معني عارض
للفظ لا نفس اللفظ والمصنف اختار التقييد بالوصف لا يدل علي نفيه عن غير محله وان العموم
حقيقة في اللفظ محكمة علي هذا بالعموم فرع علي القول بها او علي سبيل المجاز في اطلاق العام
قال الفصل الثاني في الخصوص وفيه مباحث الاول التخصيص اخراج بعض ما يتناوله الخطاب
لانه تخصيص في الازمان وقد ينعكس باعتبارها فان التخصيص انما يصح في الملفوظ والنسخ قد
يكون في غيره وهو جنس للاستثناء والشرط والغاية والصفة وغيرها وانما يجوز فيما يدل علي الكثرة
بشرط انتفاء المتقض كما في مفهوم الموافقة كقتل الوالد اذا ارتد ويجوز ارادة الخاص من العام في الخبر
مثل الله خالق كل شيء ولا يكذب ويصح التخصيص حتي ينتهي الي الواحد في الفاظ الاستفهام والمجازاة
وجوز بعضهم ذلك في غيرها واوجب ابو الحسين بقاء كثرة تقرب اكلت كل الرمان وقد اكل واحدة
او ثلثة من القال احتجوا انه استعمال في غير موضوعه فلا اولية للبعض فالجواب المنع من عدم الاولوية
اقول تعريف التخصيص هنا تعريف ابي الحسين وحذف المصنف لفظة عن بعد الخطاب لظهورها
ويخرج به تقييد المطلق فان المطلق لا يتناول المقيد والمراد بتناول الخطاب تناوله بحسب
وضعه او ما يتناوله وضعه ليدخل ما يدل الخطاب عليه تضمنا او التزاما لا بحسب الاداة الخاطب
والا لكان اخراجه مرادا غير مراد له وهو تناقض واورد علي التعريف انه لا ياتي علي مذهب
اما علي القايل بان الصيغ للعموم فغايته ان اللفظ حقيقة في الاستغراق والاستغراق مجاز في
الخصوص فما لم يقم دليل علي مخالفة الحقيقة ولم يمتنع العمل بالاستغراق حمل علي حقيقته
فلا اخراج وان قام دليل علي مخالفتها وامتناع العمل بالاستغراق صرف الي المجاز وهو الخصوص
واذا حمل علي المجاز لم يتناول الحقيقة فلا يتحقق الاخراج واما عند القايل بان الصيغ
للخصوص فاللفظ منزل علي اقل ما يحتمل اللفظ فلا يتصور اخراج شي منه واما القايلون
بالاشتراك فلان العمل بالمشترك في بعض مفهوماته لا يكون اخراجا بل غايته ان يكون اللفظ

قد استعمل في بعض معانيه دون بعض واما القايلون بالوقف فاللفظ عندهم محتمل للعموم والخصوص
فان تحقق دليل العموم عمل به وامتنع الاخر وان قام دليل الخصوص لم يعمل اذن على العموم حتى
يتحقق الاخراج وقال المرتضى رحمه الله والواقفيه التخصيص اخراج بعض ما صح ان يتناوله الخطاب
عنه سواء كان ما صح واقعا اولا وبنوه على مذهبهم من اشتراك الصيغ بين العموم والخصوص
والمخصص للعموم يقال حقيقة على ارادة المخاطب المؤثرة في ايقاع ذلك الخطاب لارادة بعض
مدلوله ويقال بالمجاز على من اقام الدلالة على كون العام مخصوصا وعلى من اعتقد ذلك او وصفه
له سواء كان ذلك الاعتقاد حقا او باطلا وعلى الدليل الدال على النسخ من باب تسمية المتعلق باسم
المتعلق والفرق بين التخصيص والنسخ فرقا ما بين العام والخاص من حيث ان النسخ تخصيص الحكم بزمان
معين وطريق خاص فهو نوع من التخصيص وان النسخ معتبر فيه التراخي والتخصيص لا يعتبر ذلك
ذلك فيه وقد ينعكس ان يكون النسخ اعم من التخصيص باعتبار آخر وهو ان التخصيص لا يصح الا
الا فيما يتناوله اللفظ والنسخ يصح فيما علم بالدليل انه مراد سواء كان ذلك الدليل لفظا او غيره
فان بينهما عموم من وجه فلا يتحقق بينهما نوعية ولا جنسية وقلت ويندفع الجنسيه بان الجنس اعم
ولازم الاعم لازم الاخص ويلزم التخصيص انه لا يجوز في الكل فهو غير لازم للنسخ ولا يكون جنسا
ثم التخصيص جنس للاستثناء والشرط والوصف والغاية وغيرها من المخصصات المنفصلة عقلية
ونقلية وقيل الاستثناء والمستثنى منه كاللفظ الواحد الدال على شي واحد والتخصيص ليس كذلك
ولحصول التخصيص بالقراين كراب الناس فيعلم منه انه لم يرد الجميع بخلاف الاستثناء ولوجوب
اتصاله بالمستثنى منه بخلاف التخصيص وضعف هذا الكلام ظاهر ثم الخطاب يتعلق بالمخاطب والفعل
المخاطب به فان اتحد امتنع دخول التخصيص فيه لانه كما عرفت اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه
وانما يتصور ذلك اذا كان ذا كثرة وابعاض وان كثيرا وتكثر احدهما جاز دخول التخصيص فيه فالاول مثل
بتصم كل مكلف هذه السنه تخصيص بقوله لا يصم منكم مريض ولا مسافر وبقوله لا يصم احد منكم
يوم الفطر ولا يوم الاضحى والثاني مثل ليصم زيد السنه الا العيدين والدال على الكثرة اما من جهة
اللفظ كالفاظ العموم او من جهة المعنى وهو ثلثه العلة الشرعية وفي تخصيصها خلاف ويأتي في القياس
ومفهوم الموافقة كدلالة تحريم التلف فيقع على تحريم الضرب وغيره من انواع الاذي ويجوز تخصيصه
اذا لم يعد بالنقض الملحوظ كقتل الوالد اذا ارتد وضرب الاجراء اذا ابيت ومفهوم المخالفة فانه
دال على انتفاء الحكم في جميع صور المسكوت عنه فيقبل التخصيص كما دل دليل على ثبوت

ثبوت الحكم في بعض تلك الصور ويجوز ارادة الخاص من لفظ العام بمعنى انه يكون كل المراد
من لفظ العام او انه اريد بالذات لا بالتبعيه كما يكون مرادا عند ارادة العموم وذلك قد يكون
في الخبر مثل الله خالق كل شي وهو على كل شي قدير فالمراد كل شي بعض الاشياء وهو ما عدا الله
تعالى ومثل قوله تعالى واوتيت من كل شي وفي الامر مثل قوله تعالى اقتلوا المشركين والمراد به من عدا
اهل الذمة وقوله الزانية والزاني فاجلدوا والمراد من ليس بمحصن عند بعضهم فقيل في الخبر وهم
الكذب وفي الامر البدا او اجيب بانتفاء الايهام مع تقرير احتمال اللفظ العام حتى لا يبقى منه الا
فرد واحد في الفاظ المجازاة والاستفهام وفاقا لقوله من دخل داري فله درهم ومن عندك ويراد
بها واحد واختلف في غيرها من الفاظ العموم فقيل هكذا وقيل لا يجوز في صيغ الجمع بقا اقل
من ثلثة وفي غيرها يجوز الانتهاء الى الواحد ونقل عن القفال ومنع ابو الحسين مطلقا واوجب
بقاء كثرة تقرب من مدلول اللفظ العام وان لم يكن تلك الكثرة محدودة الا ان يستعمل في حق الواحد
لتعظيمه واختاره محققو المتاخرين بدليل استقباحهم قول القايل اكلت كل الرمان وقد اكل ثلثة
واحدة او ثلثة لا غير من الف احتج مجوزون مطلقا بان التخصيص استعمال اللفظ العام في غيره
موضعه ولا بعض اولى واجيب بان الاكثر الافراد اولى من غيره في اطلاق لفظ العام لقربه
الى موضوع اللفظ ويشكل بان علة جواز اطلاق العام على بعض افراده كون ذلك البعض
جزا من موضوع اللفظ وهكذا ثابت في كل بعض منه فكان اطلاق لفظ العام عليه جايزا او
الاولويه للاكثر معارضة باولوية الاقل لرجحان ارادته من اللفظ اذ هو لازم للموضوع والاكثر
بخلاف الاكثر فانه لازم للموضوع خاصة ثم الاولوية يفيد رجحان الاولى عند التعارض لا المنع
مما ليس باولى عند خلوه عن المعارض كما ان اطلاق اللفظ على حقيقته اولى من مجازه ولا يمنع
من جواز اطلاقه عليه **قال البحث الثاني** العام المخصوص بالمتصل ليس مجازا لانه غير
مفيد للبعض والا لم يفد المتصل شيا فلا يكون مجازا في البعض بل المجموع ومن المتصل يفيد
البعض حقيقة وان العام غير المستقل لو افاد التجوز لكان المسلمون والمسلم مجازا واما المخصوص
بالمنفصل العقلي او اللفظي فانه مجاز لانه موضوع للعموم وقد استعمل في الخصوص ويجوز التمسك
به مطلقا الا بالمجمل لان كونه حجة في بعض موارده لا يتوقف على كونه حجة في الاخر والا لزم
الدور او الترجيح من غير مرجح ولان المقتضي في غير محل التخصيص ثابت والمعارض وهو
رفع الحكم عن محل التخصيص لا يصلح للمعارضه لان رفع الحكم عن محل التخصيص للمانع ثبوته

في صورة النزاع احتج ابو ثور وابن ابان بخروجه عن حقيقته وليس بعض المجازات اولى فالجواب
المنع من عدم الاولوية فان كل الباقي اقرب الى الجميع من بعضه ولا يجب في الاستدلال في العام استقصاء
البحث في طلب المخصص والا لما جاز التمسك في الحقيقة الا بعد الاستقصاء في نفي المجاز احتج ابن سريج
بانه على تقدير وجوده لا يصح التمسك بالعام في جميع موارده فيكون عدمه شرطا والجهل بالشرط
يقتضي الجهل بالمشروط والجواب يكفي في عدم الظن اقول العام المخصوص مجاز عند كثير من المعتزلة
والجبائيين وغيرهما وبعض الاشاعرة منهم الغزالي وبعض الحنفية منهم عيسى بن ابان وقال بعض الفقهاء
منهم الحنابلة ليس مجازا مطلقا وفصل ابو الحسين بالمتصل اي ما لا يستقل بالدلالة على معناه من دون
انضمامه الى العام كالاستثناء والشرط والصفة والغاية والمنفصل اي ما لا يستقل عقلا او نقلا وهو اختيار
الرازي والمصنف هنا اما ان العام مع المنفصل حقيقة وان اللفظ العام حال انضمام المخصص المتصل
ليس مفيدا للبعض اعني ما عدا المخرج بالمخصص دونه لانه لو كان كذلك لما بقي شيء منه بالمخصص
اي يخرج عن مدلول اللفظ العام فلا يكون تخصيصا بل يجب كونه مفيدا للكل والمخصص اخرج مدلوله
عنه وحينئذ يكون حقيقة لانه مفيد للاستغراق وهو حقيقة والمجموع من العام ومن المخصص
دال على البعض والباقي بعد التخصيص حقيقة وان انضمام اللفظ الذي لا يستقل بالدلالة على معناه
الى غيره لو كان موجبا لكون ذلك الغير مجازا لكان قولنا مسلمون والمسلم مجازا باعتبار انضمام الواو
والنون في الاول والالف واللام في الثاني والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم ويشكل الاول بالمنع من عدم
كونه ليس مفيدا لذلك البعض خاصة بحسب ارادة اللافظ بل الواجب ذلك لدلالة المخصص عليه
والمخصص حينئذ يفيد اخراج بعض ما تناوله اللفظ بحسب وضعه لا بحسب ارادة اللافظ
ذلك والثاني بان يزعم انه مجاز لا يدعي ان العلة في ذلك انضمام غير المستقل اليه لكونه غير مستقل حتى
يرد عليه النقض بمثل مسلمون والمسلم بل باعتبار دلالته على ان اللافظ لم يرد بالعام المعنى الحقيقي
اعني الاستغراق وما ورد عليه بعضهم ان العام وحده مع قطع النظر عما ضم اليه ان لم يرد به معنى
تركب اللفظ من اكثر من كلمتين وقد نص سيبويه والمحققون على امتناع سيما اذا اظهر الاول في
الثاني كالرم والعرم الا اجاهلهم وان اراد به معنى كان اراد كل الافراد تناقض وان اراد بعضها
فهو مجاز بعد التخصيص بمتصل او بمنفصل لما تقدم وان كان الفاظ المجازات فهو حقيقة بعد
التخصيص مطلقا لانها باسرها موضوعة للقدر المشترك بينهما قبل التخصيص وما بعده لانها
موضوعة لافرادها على البدل والا لما استحق الواحد الدرهم اذا قال من دخل داري فله درهم

درهم وليست موضوعة لكل فرد بخصوصه والا لزم الاشتراك وهو مناف للعموم مع انه خلاف
الاصل بالقدر المشترك وبين العموم وعدم عموم رجل وفرس الموضوع للقدر المشترك للتنوين
والفاظ المجازات خالية عنه واما ان العام مع المنفصل فلانه موضوع للعموم وقد استعمل في بعض معناه
لقرينة وذلك هو المجاز احتج القايلون بمجازيته مطلقا بانه استعمال اللفظ في غير موضوعه اذ وضعه
للعموم ولم يرد واحتج الحنابلة بان المخصص يتناول الباقي قبل التخصيص وبعده فكان حقيقة
فيه ويسبق الى الذهن دون غيره وهو دليل الحقيقة ورد بان اللفظ قبل التخصيص لم يتناوله
وحده بل يتناوله مع غيره وبعد التخصيص يكون متناولا له وحده ويسبق الفهم الى الباقي لقرينة
وهو دليل المجاز اخرها وهل يجوز التمسك بالعام المخصوص فيما عدا المخصوص قال به بعض الفقهاء
مطلقا ومنعه عيسى بن ابان وابو ثور مطلقا وقال الكرخي يجوز مع المتصل خاصة وقيل ان خص
بمجمل كاقتلوا المشركين الا بعضهم ولقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين غير مضار الا ضرار
المضار في الوصية لم يبق حجة ما لم يبين ذلك المجمل والا كان حجة مطلقا وهو اختيار الرازي
والمصنف لان حجيته اللفظ العام في كل واحد من الافراد اما ان يتوقف على الباقي او على المجموع فان كان
الاول وانعكس دار والا ترجح بلا مرجح لتساوي نسبة العام الى كل فرد وان كان لزم الدور ضرورة
توقف حجية المجموع على كونه حجة في الافراد وحينئذ لا يلزم من عدم حجيته في محل التخصيص
عدمها في غيره ويشكل بتبعية دلالة اللفظ للقصد والتقدير ان اللفظ الموضوع للاستغراق لم يرد فيه
الاستغراق فكيف يصير دالا عليه ودلالته على كل واحد من افراده بانه لو ارين ندبه الاستغراق ومع
عدم ارادته يتناول مراد اللافظ وهو غير معلوم قبل بيانه وعدم توقف حجيته في الافراد على
حجيته في المجموع ممنوع لان دلالته على المجموع مطابقة وعلى الافراد تضمن ودلالة التضمن تابعة
لدلالة المطابقة ومنه يظهر عدم توقف حجيته في المجموع على الافراد نعم حجيته فيه يستلزم حجيته
في الافراد بالتضمن لتوقفه عليه ثم المجمل الذي يخص العام قد يكون مجملا من وجه ومبينا
من اخر فيكون حجة فيما لا اجمال فيه مثل اقتلوا المشركين الا بعض اليهود فرده ولان المقتضي
لثبوت الحكم يريد به اللفظ للعموم المقتضي لثبوت الحكم في كل الافراد التي من جملتها ما عدا
محل التخصيص والمعارض لا يصلح لاختصاصه كما لو صرح بثبوت الحكم فيما عدا المخصوص وانتفا
عن محل التخصيص ويشكل بمنع وجود المقتضي اذ اللفظ انما يقتضي ثبوت الحكم في الرجل اذا
اريد موضوعه وهو الاستغراق واما اذا لم يرد فلا وهذا ذكر في النهاية احتج بان العام المخصوص

لايمكن اجراوه على ظاهره اي الاستغراق الذي هو حقيقة فيه لا في ابطاله للمخصص فلا وجه
عن كونه مخصصا فيجب خروجه الي غيره وليس بعض المجاز اولي من بعض فيصير مجملا فلا يكون
حجة واجيب بالمنع من عدم الاولوية فان حمله على كل ما عدا محل التخصيص اولي من غيره من المحامل
لقربه من حقيقة اللفظ وبعد كل واحد مما ذكر عنها ويشكل بما تقدم وبان الاصل عدم حكم العام
اذ المهم وكذلك فاعلم ان ابن شريح قال اذا ورد لفظ عام وجب استقصاء البحث عن طلب مخصصه
فان وجد عمل بما يقتضيه والا عمل بالعام ولا يجوز التمسك بالعام قبل الاستقصاء لان العمل
بالعموم مشروط بعدم المخصص والجهل بذلك العدم يوجب الجهل بكون العام حجة ضرورة ان
الجهل بحصول الشرط مستلزم للجهل بحصول المشروط واجيب بان العمل به مشروط بعدم المخصص
ظنا لا قطعا والا لم يكن حجة مع الاستقصاء ايضا لان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود
وذلك العدم مظنون لما تقدم من كون التخصيص على خلاف الاصل وقال ابو بكر الصيرفي يجوز
التمسك قبل البحث واختاره المصنف لانه كالحقيقة بالنسبة الي المجاز لان المقتضي لعدم التمسك بالعام
تجويز وجود المخصص وهو حاصل في المجاز بل ابلغ اذ تقدير وجود المخصص يحصل مفسدة واحدة
واي ثبوت الحكم في محل التخصيص ويحصل فايدة الحكم في غيره وبتقدير وجود المجاز يحصل مفسدتان
احدهما ثبوت حكم الحقيقة وهو غير مراد والثانية انتفاوه عن المجاز وهو غير مراد ولا بحث في الحقيقة
والمجاز البحث لحمل اهل العرف الالفاظ على ظواهرها من غير بحث فيكون في الشرع كذلك لقول النبي
صلى الله عليه وآله ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن قال البحث الثالث في الاستثناء
وهو اخراج بعض ما يتناوله اللفظ بالا او ما سواها وانما يتحقق الاخراج مع وجوب الدخول
لولاه وكانه كذلك في الاعداد فكذا في غيرها دفعا للاشتراك والمجاز وهو حقيقة في المتصل مجاز
في المنفصل لانه لو كان الاخراج متحققا فيه لكان اما من اللفظ وهو باطل والا لكان مشتركا
او من المعنى وهو باطل والا لجاز استثناء كل شي من كل شي بتقدير معنى يشتركان فيه ولقوله
تعالى ان يقتل مومنا الا خطاء الا ان يكون تجارة الا ابليس لا قيلا ~~الا~~ سلاما سلاما لا يعطي
كونه حقيقة ومطلق الاستعمال لا خلاف فيه ويشترط فيه الاتصال عادة والا لم يستقر شي
من الايقاعات وقول ابن عباس محمول على اقران النية وجواز تاخير اللفظ ظاهرا اقول
هذا شرع في اقسام المخصص وقدم المتصل لكونه كالجزء لعدم استقلاله وقدم الاستثناء لكثرته
وعرفه الغزالي بانه قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على ان المذكور لم يرد بالقول الاول

الاول ونقض في طرده بالمخصص المنفصل كاقتلوا اهل الذمة عقيب اقتلوا المشركين واهل البلد كلهم
علما فزيد جاهل ورايت القوم فزيد لم ار و في عكسه باخلاء الاستثناء مثل جاء القوم الا زيدا فانه
استثناء حقيقة وليس بذي صيغ بل صيغة واحدة ولان الاستثناء معنى يدل عليه القول لا نفس القول
وقيل هو لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به بحرف الا واخواتها
ورد بان الاستثناء معنى مدلول عليه باللفظ لا نفس اللفظ وعرفه المصنف بما ذكر فالاخراج جنس يشمل
والتقييد بقوله بعض ما تناوله يخرج نحو رايت القوم الا حمارا فانه مجاز وقوله اللفظ يخرج دلالة العقل
وبالا يخرج المتصل اللفظي والتخصيص بالصفة والشرط والغاية والمراد بما تناوله اللفظ فعلا لا صلاحية
والا لم يتحقق الاخراج وبهذا امتنع الاستثناء في الجمع المنكر كرجال ولانه في الاعداد اخراج ما لولاه
لوجب دخوله اتفاقا فيكون في غيره كذلك دفعا للاشتراك والمجاز وقيل ما ذكر مخالفة بالا غير الصفة
واخواتها وهو بناء على ان الاستثناء حقيقة في المتصل اعني الاستثناء من الجنس وهل هو مجاز في المنفصل
المصنف عليه والرازي لان الاستثناء اخراج وهو ممتنع هنا لانه اما من اللفظ او من المعنى والاول باطل
لعدم تناول لفظه له كقوله رايت الرجال الا حمارا اذ لو تناول لفظ الرجال للحمار لزم الاشتراك
وهو خلاف الاصل وبتقدير الاشتراك لا يكون منفصلا وهو خلاف الفرض وكذا الثاني لانه لو صح حمل
اللفظ على معنى مشترك بين معناه وبين معنى المستثنى منه ليصح الاستثناء بتحقق الاخراج منه لجاز استثناء
كل شي من كل شي اذ كل مفهومين لابد ان يشتركا في مفهوم واحد ولو من بعض الوجوه ولما كان التالي
باطلا من اهل اللسان كان المقدم مثله قال المصنف ان منع اهل اللغة من ذلك لم يلزم خروج اللفظ عن
كونه حقيقة في المطلق وان لم يمنعوا منعنا عدم الصحة احتج القاضي بانه قد ورد الاستثناء من غير
الجنس في الذكر العزيز فيكون حقيقة لقوله تعالى وما كان لمومن ان يقتل مومنا الا خطا استثنا الخطا
من القتل وليس من جنسه ولقوله تعالى الا ابليس كان من الجن ولانه مخلوق من نار والملك مخلوق
من نور وقوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان يكون تجارة عن تراض ليست من جنس
الباطل وقوله الا قيلا سلاما سلاما والسلام ليس من جنس اللغو والاصل في الاستعمال الحقيقة والجواب لا
نزاع في مطلق الاستعمال والنزاع في دلالته على الحقيقة يمنع كون الاستثناء من الايات المذكورة من غير
الجنس اما الاولى فالا بمعنى لكن او بتاويل المعنى وما كان لمومن ان يقتل مومنا الا ان يغلب على ظنه عدم
ايمانه لحالة التسما او يراه من بعيد فيظنه صيدا او حجرا وبهذا التاويل ذكره السيد المرتضى والجنس هنا
مسلمين الملايكة ذكر ابن عباس وغيره والخلق من نور ونار لا يمنع الاشتراك في الملايكة سلمنا لكن

يشتركون في الامر بالسجود كما انه قال فسجدوا الا ابليس فهو من الجن الان يكون بحاله يعني الثاني
باتفاق البصريين ويسمى منقطعا عند الكوفيين ولذا ما بعدها ويشترط في الاستثناء مطلقا الاتصال
عادة بمعنى ان لا يفصل بين ذكر المستثنى منه والاستثناء فاصل عادي لا كالسعال والعطاس وطول
الكلام فانه غير قادح اتفاقا واكثر المحققين عليه ونقل عن ابن عباس صحته الى شهر لنا لو جاز بعد مدة
لم يستقر شيء من الايقاعات كالطلاق والعتاق ولا يتحقق الحنث في الايمان هنا اصلا لجواز ورود
الاستثناء عليه فتعين بحكمه ولقوله عليه السلام من حلف على شيء فراى غيره خيرا منه فليات الذي
هو خير وليكفر عن يمينه ولو صح الاستثناء المنفصل لارشد النبي صلى الله عليه واله لكونه طريقا مخلصا
للحالف ايسر ولان اهل اللغة لا يعدونه كلاما مستقلا كما لو قال رايت زيدا ثم قال بعد شهر قايما ولانه لو صح
لم يعلم صادق ولا كاذب ولا وثق بوعد ولا وعيد واجيب عن الرواية عن ابن عباس ان صحت فكان
قوله حجة حمل الجواز على ما اذا كان الاستثناء منويا عقيب اليمين وان تاخر لفظه توفيقا بينها وبين ما
ذكرناه من الدليل قالوا قال النبي صلى الله عليه واله والله لاغزون قريشا ثم سكت وقال ان شاء الله
واجيب بحمله على المعتاد توفيقا وبقوله ان شاء الله كما في قوله الا ان يشاء الله واجيب بان تقديره
اذكر ربك اذا نسيت ان شاء الله لا انه مستثنى من الاخبار المتقدم وبالقياس على النسخ والادلة
المنفصلة واجيب بانه قياس في اللغة ثم ينتقض بخبر المبتدا والشرط ولان الاستثناء بحكم اليمين جاز
تاخره كالكفارة واجيب بان الكفارة ترفع اثم الحنث لا نفسه الذي يرفع الاستثناء فلم يلتقيا على
حكم واحد فمنع القياس قال البحث الرابع في احكام الاستثناء لا يجوز الاستثناء المستوعب ويجوز
الاكثر للاجماع على ان من قال له علي عشرة الا تسعة فانه يلزمه واحد وقول القاضي باشتراط
الاقل باطل لقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله الا
عبادك منهم المخلصين واحتجاجه بان الاصل بطلان الاستثناء خرج عنه القليل لانه في معرض
النسيان فيبقى الاكثر والمساوي ضعيف لان الاستثناء والمستثنى منه كاللفظ الواحد والاستثناء
من الاثبات نفي اجماعا وبالعكس خلافا لابي حنيفة والا لم يكتف بالاسلام في قولنا لا اله الا الله
احتج ابو حنيفة بعدم الثبوت في قولنا لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي وبان الاستثناء
يقتضي رفع الحكم وهو اعم من الحكم بالنفي والاثبات وبان اللفظ يدل على الصورة الذهنية
المطابقة للخارجية فصرف الاستثناء الى الحكم يقتضي زواله ولا يستلزم الحكم بالثبوت وصرفه
الى العدم الخارجي يقتضي نفي العدم وهو يستلزم الثبوت لكن الاول اولى لان تعلق الالفاظ بالامور

بالامور الذهنية بالذات والخارجية بتوسط الذهنية والجواب عن الاول ان الاخراج ليس عن الصلوة
والنكاح فلا بد من تقدير لا صلوة الا صلوة بطهور ولا نكاح الا نكاح بولي فبطل النقض وعن الثاني والثالث
انهما واردان من طرف الاثبات ايضا **اقول** ههنا مسئلتان من احكام الاستثناء اتفقوا على بطلان
المستوعب وقال القاضي ابو بكر والحنابلة لا يجوز استثناء الاكثر والمساوي ووافقهم ابن درستويه في
منع الاكثر لا المساوي ونقل بعضهم انه اتفاق النحاة وقال علماؤنا واكثر المتكلمين والفقهاء هما جايزان
لاجماع الفقهاء على لزوم واحد لمن قال له علي عشرة الا تسعة ويبطل قول الاولين باستثناء الغاوين
من العباد والمخلصين من العباد اخرى مع انحصار العباد فيهما اعني المخلصين والغاوين بمقتضى الاية
الثانية فان تساويا بطل قوله ببطلان الاكثر لتحققه في احدى الاخريين هكذا قرره بعضهم واورد عليه
بمنع انحصار العباد في المخلصين والغاوين ولا دلالة في الثانية عليه لانه ليس كلما حلف ابليس على فعل
يكون واقعا وايضا فالصبي والمجنون عباد وليسوا من القسمين سلمنا الحصر لكن المستثنى في الاولى
ليس مطلق الغاوين بل من اتبع ابليس منهم فابليس نفسه غاو وليس منهم فيحتمل كون الغاوين
المتبعين لابليس اقل من باقي العباد والمخلصين ايضا كذلك فيكون المستثنى جميعا اقل من الباقي على انه
يحتمل ان يكون الاستثناء من السلطان المنفي لا من العباد فيصير تقدير الكلام ان عبادي لا سلطان
لك عليهم الا من اتبعك من الغاوين فانهم سلطانك على العباد كما يقال ان اصحابي ليس لك عليهم ظهير
ولا ساعد الا عشيرتك وقد ورد ايضا باستثناء الغاوين من عباده والمخلصين من الغاوين فالغاوين
اما اقل من المخلصين او بالعكس او يتساويان فان كان احدهما اقل جاز استثناء الاكثر وان ساواه
جاز المساوي قال المصنف يشكل بانه لا يلزم من كون الغاوين اقل من مطلق عباده ان يكونوا اقل من
مخلصي عباده قال القاضي الاستثناء خلاف الاصل لكونه انكارا بعد اقرار وحصل في الاقل لكونه في معرض
النسيان لعدم التفات النفس اليه فيجب قبوله واما الاكثر فالضرر وهذا المعنى غير موجود في المساوي والاكثر
فيبقى على اصله واجيب بمنع ان قبول الاستثناء على خلاف الاصل وكونه انكارا ممنوع لان الاستثناء
والمستثنى كالجملة الواحدة ولانه قد يكون اقرارا بعد انكار كقوله ليس لك علي الا درهم والتعليل
بالنسيان ممنوع ولا يتاتى في له علي عشرة تنقص تسعة واعلم انه في النهاية جعل عدم الاستيعاب من الشرايط
كالاتصال وقياس الاحكام لصدق الاستثناء عن المستوعب وعدم صدقه على المنفصل عادة فكان
الاتصال شرطا لتحققه وعدم الاستغراق شرطا لصحته والصحة وعدمها حكم ب الاتفاق واتفق على
ان الاستثناء من الاثبات نفي واما العكس فاثبات عند الاكثر خلافا لابي حنيفة لنا ثبوت الاسلام بلا اله الا

الا بلا ضمية مع انه استثناء عقيب نفي وانه لو قال لا عالم في البلد الا زيد الا فهم كل عارف بالوضع ثبوت
العلم لزيد بل هو ابلغ من قولنا زيد عالم ولعله عن واضعي اللغة احتج بعدم ثبوت النكاح والصلوة
بالولي والطهور مع قوله لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي وبان الاستثناء يقتضي رفع الحكم الثابت
للمستثنى منه عن المستثنى وذلك غير مستلزم الحكم عليه بالباب يقتضي حكم المستثنى منه لان رفع
الحكم المخصوص عن الشيء قد يكون مع الحكم عليه بنقيض ذلك الحكم المرفوع وقد يكون مع عدم الحكم
عليه بشيء اصلا فاذن هو اعم منها والعام لا يدل على الخاص وبان الاستثناء المتعقب للنفي يمكن ان يكون
متعلقا بالحكم المنفي ويمكن ان يكون بالنفي نفسه فان كان الاول اقتضى نفي الحكم في النفي وهو يستلزم
الحكم بالاثبات لما تقدم من ان رفع الحكم على الشيء لا يستلزم الحكم عليه بالاثبات لاحتمال عدم الحكم
عليه بشيء اصلا وان كان الثاني اقتضى رفع العدم وهو يستلزم الاثبات لكن الاول اولى لان الحكم امر
ذهني والمنفي خارجي وتعلق اللفظ بالذهني بغير واسطة الوضع وبالامور الخارجية بتوسط الذهن
على ما تقدم والجواب ان الطهور والولي لا يصدق عليهما الصلوة والنكاح فلا يصلح استثناؤهما حقيقة
الا بتقدير مثل لا صلوة الا صلوة بطهور ولا نكاح الا نكاح بولي وحينئذ تفيد الاثبات وقيل سيق هذا
الكلام لبيان كون الطهور شرطا للصلوة والولي شرطا للنكاح والشرط يعدم لعدمه المشروط ولا يلزم وجوده
بوجوده وعن الثاني والثالث انهما وان ارادا في جانب الاثبات فان الاستثناء للاثبات انما يخرج
المستثنى عن الحكم عليه بالاثبات وهو غير مستلزم للحكم عليه بالنفي كما ذكرتموه ولذلك تعلق الاستثناء
بالحكم بالاثبات اولى من تعلقه بنفي الاثبات لعين ما ذكرتموه ولا يستلزم النفي وجوابكم عنه جوابنا
عن حجتكم واورد المصنف على هذا بان نفي الحكم بالاثبات يستلزم البقاء على الاصل وهو العدم ويشكل
بمنع الاستلزام المذكور فان نفي الحكم بالاثبات قد يجامع الاثبات فكيف يستلزم العدم ويمنع كون
العدم هو الاصل في جميع صور الاستثناء من الاثبات بل قد يكون على خلاف الاصل كما لو قال الفقهاء
ما فرب الا زيدا **قال** واختلف في تقدير الاستثناء وقيل المراد بالمستثنى منه الباقي وحرف الاستثناء دليل
عليه ويضعف بانتفاء الاخراج فيه حينئذ وقيل المستثنى والمستثنى منه عبارة عن الباقي فلذ صيغتان
حينئذ ويرد ما قلناه والحق ان المراد بالمستثنى منه معناه ثم اخرج بالاستثناء بعضه واسند بعد الاخراج
واذا تعدد الاستثناء رجع الجميع الى المستثنى منه مع العطف او مع مساواة التالي او زيادته والا رجع التالي
الى متلوه لا الى المجموع ولا الى المستثنى منه والا لزم التناقض او ترجيح العود الى الابعد مع الصلاحية
للاقرب واذا تعقب الجمل فعند الشافعي يعود الى الجميع قياسا على الشرط وعلى قوله له خمسة

خمسة وخمسة الا ستة وللاقتضاء العطف والتسوية وقال ابو حنيفة الى الاخيرة لانه خلاف الاصل فيصار
اليه لرفع محذور الهدرية فيما يرفع الضرورة وهو الواحدة والاخيرة اخص للقرب ولانه رجع
الى الاخيرة في الاستثناء فكذا في غيره دفعا للاشتراك والمجاز ولان الظاهر انه لم ينتقل عن الاولى الا
بعد استيفاء غرضه وقال السيد المرتضى بالاشتراك لان الاستعمال دليل الحقيقة وقد وجد فيهما ونحسن
الاستفهام ولصحته عن كل الجملة او بعضها في الحال والظرفين فكذا في الاستثناء وقال ابو الحسين البصري
ان ظهر الاضراب عن الاولى بان يختلفا نوعا سواء اتحدت القصة كالقذف او لا كقوله اكرم ربيعة والعلماء هم
الفقهاء او اسما وحكما او يتحد النوع مثل اطعم ربيعة واكرم مضرا الا الطوال او احدهما وليس الثاني
ضميرا مثل اطعم ربيعة واطعم مضر واطعم ربيعة واكرم ربيعة الطوال فان الاستثناء يرجع الى الاخيرة
وان تعلقت احديهما بالاخرى بان اضمر حكم الاولى في الثانية مثل اكرم ربيعة ومضر الا الطوال او اسم الاولى
مثل اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال عاد الى الجميع وهذا التفصيل حسن وقد اعترضنا على ما تقدم
من الادلة في النهاية **اقول** هنا مسائل ا اختلفوا في تقدير الدلالة في الاستثناء فقال الاكثر ان المراد بالمستثنى
منه كالعشرة في قولنا عشرة الا ثلثة الباقي بعد الاستثناء وهو سبعة وحرف الاستثناء كالا في المثال قرينة
دالة عليه كما في التخصيص بغير الاستثناء ورد بان من قال اشتريت الجارية الا نصفها يعلم قطعا انه ما اراد استثناء
النصف من النصف فينبغي ان يكون الاستثناء من الجميع وقال القاضي عشرة الا ثلثة الباقي بان السبعة فكان
السبعة اسم مفرد وبين سبعة وزيد وهو عشرة الا ثلثة ورد المصنف القول انه على تقديريهما
لا يتحقق الاخراج فلا يتحقق الاستثناء هو وايضا يلزم المجاز في لفظ العشرة حيث استعمل في غيره وهو
خلاف الاصل والحق ما اختاره وهو ان المراد بالعشرة معناها ان دلالتها على الاستغراق ثم اخرج
بالاستثناء منها ثلثة والاسناد بعد الاخراج لان الاصل استعمال اللفظ في حقيقته وعدم استعماله
في غيرها وقد تقدم البحث فيه قيل لو اريدت العشرة لزم الانكار بعد الاقرار واجيب بان الحكم
في الاقرار انما هو بعد الاسناد ولم يسند الا بعد الاخراج فاذا قال له علي عشرة الا ثلثة
المراد بالعشرة معناها وبالاستثناء خرج ثلثة والاسناد حصل بعد اخراجها **ب** اذا تعدد
الاستثناء فاقسام التعدد بالنسبة الى الاستثناء والمستثنى منه اربعة ذكر فيها اثنين وهي
بعدد الاستثناء والمستثنى منه وترك تعددهما واتحادهما لظهور حكمهما من الباقي فاذا تعدد
الاستثناء فاما ان يكون الثاني معطوفا على الاول او لا فان كان الاول رجعا الى الاصل لان المعطوف
والمعطوف عليه كالجملة الواحدة سواء تكرر حرف الاستثناء او لا وان كان الثاني فاما ان

يمتنع عود الثاني الى الاول لمساواته له لقوله عشرة الا ثلثة الا ثلثة او لزيادته عليه فيحمل
على الجميع دفعاً للحذور والهذرية واما ان يمكن عوده الى المستثنى منه الاول لقوله عشرة الا اثنين
الا واحد فيجب رجوع الثاني الى متلوه لانه لولاه لكان اما ان يكون راجعاً الى مجموع المستثنى
منه والمستثنى الاول والى المستثنى منه خاصة او الى شيء منهما ويبطل الاول بلزوم التناقض لان
المستثنى منه اثبات والمستثنى الاول نفي فلو رجع اليهما لكان ثابتاً منفياً ويبطل الثاني بلزوم
ترجيح الابعد على الاقرب والثالث بلزوم الهذر حينئذ اذا تعقب الاستثناء الجمل المعطوف
بعضها على بعض بالواو وامكن عوده الى المجموع والى كل واحد فالى الجميع عند الشافعي
والى الاخير عند ابي حنيفه ومشترك عند المرتضى بين الجميع والبعض فيتوقف الا لقرينة
ومتوقف فيه عند القاضي ابو بكر وفضل بن الحسين وهو منقول عن القاضي عبد الجبار وجماعة
من المعتزلة واستحسنه جماعة كالرازي والمصنف وهو ان ظهر الاضراب عن الاولى عند الثانية
ولا يضمن فيها شيء مما في الاول رجع الى الاخيرة لان الظاهر انه لا ينتقل الى الثانية مع استقلال
الاول الا بعد استيفاء غرضه وذلك بالاختلاف فيهما نوعاً مع اتحاد القضية كانه الفرق فان الجملة
الاولى امر وهي فاجلدوهم ثمانين جلدة والثانية نهي والثالث خبر والقضية واحدة او لا معه كاكرم
العلماء هم الفقهاء الا اهل البلد الفلاني او يتحدا نوعاً ويختلفا اسماً وحكماً مثل اطعم ربيعة
واكرم مضر الا الجهال فان الجملتين من نوع واحد وهو الامر وهما مختلفان في الاسم وفي الحكم
وهو الاطعام والاكرام او يختلفا في الاسم دون الحكم مثل اطعم ربيعة واطعم مضر الا الطوال
او بالعكس مثل اطعم ربيعة واخلع على ربيعة واطعم الا الطوال وان لم يظهر الاضراب عن
الاول بان يتعلق احدى الجملتين بالاخرى بها باضمار حكم الاول في الثانية مثل اكرم ربيعة
ومضر الا الطوال واسمها مثل اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال فانه يعود الى الجميع
لان الثانية غير مستقلة بنفسها بل لا يتم معناها الا بانضمامها الى الاول فكانا كالجملة الواحدة
وقيل ان كان الواو للاستيناف رجع الى الاخيرة والا توقف وللشافعي القياس على الشرط
المتعاقب للجمل فانه يعود اليها اتفاقاً وكذا الاستثناء والجامع كون كل منهما مخصصاً لا يستقل
بنفسه ولاتحاد معناهما فان قوله في نده الترق واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا
لقوله ان لم يتوبوا ولثبوته في الاستثناء بعد جملتين لا يمكن عوده الى احديهما والاصل
في الاستعمال الحقيقة فكذا في الجميع والا لزم الاشتراك المخالف للاصل وكان مقتضى

مقتضى العطف التسوية بين المعطوف والمعطوف عليه بحيث يصير ان كالجملة الواحدة اذ لا
فرق بين قولنا رايت غاة الكوفة وغاة البصرة وبين قولنا رايت غاة المصريين لما كان الاستثناء
من الثاني راجعاً الى الجميع من غير اختصاص باحدهما فكذا مساويه واجيب بمنع تعلق الشرط
بالجميع والاتفاق ممنوع وبانه ان لم يفرق بين الاستثناء والشرط كان قياساً للشيء على نفسه وان
فرق جاز استناد الحكم اليه فلا يتعدى الى الاخر والحقيقة سلموا حكم الشرط فلم يسمع منهم منع
حكمه فعرفوا بان الشرط له صدر الكلام وان تاخر لفظاً اذ هو مقدم معنى بخلاف الاستثناء ويشكل
بان له صدر الكلام المتعلق به لا مطلق الكلام فلا يعلم تقدمه على الجميع معنا الا اذا علم تعلقه
فلو استدل على تعلقه بالجميع بتقدمه عليها دار ولا يلزم من تقدمه على الجميع معنى تعلقه بالجميع
وعن الثاني ان الاستثناء عاد اليهما دفعاً للهدر ونحن نسلم عوده اليهما عند القرينة الدالة سو بين المتنازع
لانه فيما اذا امكن عوده الى الجميع والى كل واحد والثالث ان ادعى عدم الفارق بين الجملة الواحدة
وبين عطف بعضها على بعض كان قياساً للشيء على نفسه وان سلم جاز استناد الحكم في الاصل الى
الفرق هذا ان جوز القياس في اللغة الذي منعه اكثر الادباء لابي حنيفة خروج الكلام عن الحصر
يحصل بالواحد فلا يحتاج الى زيادة المخالفة للاصل وخصت الاخيرة للقرب وهو يوجب الرجحان
كما يخصص الاقرب بالفاعلية في نحو ضرب موسى عيسى حيث لا قرينة دالة على الفاعلية والمفعولية
والاتفاق على الاخيرة وانما الخلاف في الاختصاص او مشاركة غيرها ولانه يدفع الاشتراك والمجاز
اذ هو يعود في الاستثناء بعد الى الاخيرة ولظاهر المتكلم في عدم الانتقال قبل استيفاء الغرض كما
لو سكت فان الانتقال كالسكوت ويشكل الاول بمنع مخالفة الاصل لان المستثنى والمستثنى منه
كلفظ واحد ويجوز كون كلمة المستثنى منه مخالفاً للاصل ولانه متعارض بالشرط والاستثناء بمشية
الله تعالى فانهما عايدان الى الجميع والثاني بان عوده الى الاخيرة لاختلاف الجملتين بالنفي والاثبات
فيتناقض واختصت الاخيرة للقرب ولان عوده الى الاستثناء يبطل التخصيص المخالف للاصل
وعوده الى الاصل بكثرة وهذا لا يوجد في الجمل فلا قياس والثالث ممنوع لجواز ارادة
اللافظ الاستثناء منها جميع وبو حزة طلباً للاختصار لانه ادخل في البلاغة التابع اكرم العلماء الا
الفساق وجالس الفقراء الا الفساق وتصدق على الفقراء الا الفساق عند كلامه ركيك بخلاف
ما لو اخر عن الكل ومساويه السكوت ممنوع للمرتضى استعماله فيما يرجع الى الجميع كخبر حد
الاسنة والى ما يرجع الى الاخيرة كالاستثناء من الاستثناء والاستعمال دليل الحقيقة ولصحة

استفهام المستثني في كل صورة رجوعه الي الجميع والي البعض وهو يوذن بالاشتراك ولانه يصح
عمل كل الجمل وبعضها في الحال وظ في الزمان والمكان كما تقول الزم العلماء وتصدق علي
الفقراء قايما او يوم الجمعة او في المسجد فكذا في الاستثناء والجامع كون كل منهما فضله باتي بعد تمام
الكلام ولو كان الاعمال حقيقة في الجملتين معًا او في الاخيرة لوجب ترجيح الاخيرة للحقيقة في العمل
والجواب عن الاول ما تقدم ويمنع الحكم في الاصل في الثالث في العمل والجواب عن الاول ما تقدم ويمنع
الحكم وعليه المشترك مع انه قياس في اللغة وايضا فلا يلزم من صحة عوده الي الجميع والي البعض
كونه حقيقة فيهما لاصالة عدم الاشتراك قال البحث الخامس في الشرط وهو ما يتوقف عليه تاثير
المؤثر وصيغته ان ويختص بالمحتمل واذا ويشترك بينه وبين المحقق ومن ومهما واي واين
ومتي وحيث واني وحيثما واذاما وشرطه الاتصال والاولي تقديمه لفظا لتقدمه طبعًا وقد يتحد
الشرط والمشروط وقد يتعددان او احدهما اما علي الجمع او علي البدل وحكمه في الرجوع الي
الجميع في الجمل المتعددة او ما يليه حكم الاستثناء سوا تقدم او تاخر او توقف ووافق ابو
حنيفه الشافعي هنا والشرط اما عقلي كالحيوة او شرعي كالطهارة او لغوي مثل ان دخلت اكرمتك
والمشروط يحصل عند وجود المؤثر ولا يلزم وجود الشرط ان امكن وجوده دفعة والا
با لتدريج منه البحث السادس في الصفة وهي تقتضي تخصيصا لموصوف بها مثل اكرم بني تميم
الطوال وحكمها الي في العود الي الجميع في المتعدد او الي الاخيرة كالاستثناء البحث السابع في الغاية
وهي طرف الشيء والفاظها حتي والي ولا بد من مخالفة ما بعدها لما قبلها والا لم يكن غاية ان كانت
منفصلة بمفصل محسوس كصيام النهار والا فلا كالمرفق ولا يصح تعددها والا لكانت الاخرة
هي الطرف وان ترتيب او المجموع هي الغاية ان اتفقت اقول قال الغزالي الشرط ما لا يوجد
المشروط دونه ولا يلزم ان يوجد عند وجوده ورد بلزوم الدور لاشتقاق المشروط من الشرط ونقض
في طرده بجزء العلة وفي عكسه بالشرط المساوي وقال بعض الاشاعرة هو ما يتوقف عليه المؤثر في
تاثيره لا في ذاته ونقض عكسه بالحياة القديمة فانها شرط للقسم القديم عندهم ولا تاثير ولا
مؤثر هناك وقال صاحب الاحكام الشرط ما يلزم من نفيه نفي امر ما علي وجه لا يكون
سببًا لوجوده ولا داخلا في السبب ويشكل بانتقاضه طردًا بجزء الشرط وبجزء ماهية
المشروط فانه يلزم من نفيه نفي المشروط وليس سببا لوجوده ولا داخلا في سببه مع كونه
ليس شرطا لمصادقته وتعريف المصنف منقوض طردًا بوجود المؤثر وبذاته ولعليه فان

فان تاثير المؤثر موقوف علي كل واحد من هذه الامور وعكسًا بنفس تاثير المؤثر ونقض في طرده
بجزء العلة فينبغي ان يزاد فيه ولم يكن له مدخل في التاثير وعرف بانه ما ينبغي الشيء عند انتفايه
مع تقدمه عليه طبعًا ومغايرته بسببه مطلقًا فيدخل في الاول الشرط والعلة واجزاؤها واجزاء
المشروط واحد المتضايفين بالنسبة الي الاخر وبالتقدم الطبيعي المضايف وبمغايرته لسببه مطلقًا
خرج الباقي ولفظه الموضوع له ان ويختص بالمحتمل كقوله تعالي وان احد من المشركين
واذا وهي لما فيه التقسيم فان ثبتوا والمحقق واذا رايت ثم رايت نعيما ومن كون يتوكل علي
الله فهو حسبه وما لقوله تعالي ما اصابك من حسنة فمن الله وباقي الادوات تقدمت في العموم
وان انه الباب عرفيها واسمية الباقي والاصل في افادة المعاني للاسماء للحروف قيل ولاستعمالها في
صور الشرط بخلاف الباقي فان من لمن يعقل وما لما لا يعقل وانه للمكان ومتي للزمان واذا للمحقق
خاصة ومنع المصنف من استعمالها في المحقق كاتيك اذا طلعت ويشكل بان عدم جوازه
الطرفية اي اتيك وقت طلوع الشمس لا تعليق المجي علي الطلوع وان ليست طرفًا بل شرطًا
واذا ظرف يتضمن معني الشرط ومن ثم يدخل علي المحقق اذا قصد التعليق لا الظرفية مثل
ان كان الانسان حيوانًا كان جسمًا وشرط تعلق الشرط اللغوي في الكلام اتصاله العادي كالاستثناء
والاولي تقديمه لفظا ليوافق الطبع والوضع خلافًا للفراء والشرط والمشروط اما ان يتحدا او
يتعددا والمتعدد اما علي الجمع او علي البدل فهي تسعة ا ان يتحدا مثل ان صلي فاعطه درهما ب يتعدد
الشرط علي الجمع ويتحد المشروط مثل ان صام يومًا وصلي فريضة فاعطه درهمًا فلا اعطا عليهما ج
ان يتعدد الشرط علي البدل ويتحد المشروط مثل ان صلي او صام يومًا فاعطه فالشرط احدهما
لا بعينه ويمكن رد هذا الي الاول ويصير كون الشرط واحدًا ينقسم الي معين والي غير معين وانما
يتجه جعله في المتعدد لتعددهما لفظًا ويكفي احدهما في وجوب الاعطاء د اتحاد الشرط مع تعدد
المشروط علي الجمع كان صام فاعطه درهما واعطه ثوبًا ه الصورة بحالها لكنه علي البدل ويمكن
رده الي الواحد و تعدد الشرط والمشروط علي الجمع ز تعدد الشرط علي الجمع وتعدد المشروط
علي البدل ح عكسه ط تعدد الشرط والمشروط علي البدل وحكمه في الرجوع الي الاخير بحكم الاستثناء
وقيل تتعلق بما يليه ولو كان عقيب الاولي والشرط قد يستفاد من العقل كشرطية الحياة
للعلم ومن الشرع كالطهارة للصلوة ومن اللغة بان يكون اللفظ موضوعًا للشروط لغة كان دخلت
اكرمتك ثم المشروط يحصل عند وجوده مؤثره ولا يلزم ان وجود الشرط ان كان موثرا موجودًا

بقائه قبل وجود الشرط وكان الشرط مما يمكن وجوده دفعة ولو تحقق الشرط قبل تحقق المؤثر كان وجود
المشروط بعد حصول الشرط عند اول زمان وجود المؤثر ولو كان الشرط مما لا يمكن وجوده دفعة كالحركة
والكلام قبل وجود المشروط عقيب وجود آخر جزء منه وهذا انما يتاتي على تقدير وجود المؤثر
كما قلناه فالاولى ان يقال المشروط انما يحصل عند اول زمان المجموع الحاصل من المؤثر والشرط سوا
كان الشرط مما يوجد دفعة او تدريجا لان ما يوجد تدريجا لا يدخل في الوجود الا عند وجود آخر جزء منه
والمراد في العرف من وجوده دخول اجزائه في الوجود لا اجتماعها فيه واما الصفة فانها تقتضي تخصيص
العام الموصوف بها اذا كانت اخص منه مطلقا كاكرم قريشا الهاشميين او من وجه كاكرم قريشا العلماء
واذا تعقبت الجمل فكالاستثناء واما الغاية فيطلق على معنيين الغرض المطلوب من الشيء ونهايته وآخره
وهو المراد ههنا وللفظ حتى كقوله حتى يطهرن والى كالى الليل وحكم ما بعدها مخالف لما قبلها ولو استمر بعدها لم يكن
طرفا بل وسطا وقال الرازي والمصنف ان انفصلت عن المغيا بمحسوس كالليل خرج وبغيره كالمرافق
لم يجب المخالفة لعدم اولوية تعين بعض المفاصل ويشكل بان الدليل الاول يوجب المخالفة مطلقا
وكلامنا في ذلك ووجوب غسل المرفق فان الاختلاف حاصل اذ هو واجب بالتبعية من باب وجوب المقدمة
فهو مخالف للوجوب بالاصالة وهل يصح تعدد الغاية جوزه الرازي كما لو قال حتى يطهرن ويغتسلن
وفي الحقيقة هي الاخيرة وعبر عن الاولى بالغاية لقربها منها واعترضه المصنف بان الغايات قد لا
يترتب فيكون المجموع هو الغاية وكل واحد جزؤها الا ما ذكر اخرا ويشكل بانه لم يدع كون الاخيرة في
الذكر مطلقا هي الغاية حقيقة حتى يرد عليه من كونها قد لا يترتب في المثال الذي ذكره ولعل الحق ان يقال
ههنا واعلم ان الغايات المتعددة لفظا سوا كان بينها ترتيب اولا وسوا امكن وقوعها دفعة او لم يمكن
فالغاية في الحقيقة انما هو المجموع واطلاق اسم الغاية على كل واحد من الاجزاء مجاز من باب اطلاق
الكل على الجزء ولو كانت الغاية على البدل فالغاية احد الامرين لا بعينه وقال المصنف لا يصح
تعددها لعدم تعقل طرفين للشيء من جهة واحدة لا لتلك الاشياء المتعددة الغرض كون كل منها
غاية ان يترتب في الوقوع كان الاخير منها هو الغاية لانه الطرف وان اتفقت فيه فالمجموع الغاية ولعل
التخيير كما يخصص العموم قد يكون مثل اعتق عبيدي حتى الاصلح وتصدق باموالي حتى ثماني
ووجوب مخالفة ما بعدها بالنظر الى الخطاب المقيد بالغاية لا مطلقا فيجوز اتفاق حكم ما بعدها وقبلها
في خطاب آخر كما في المحرم فانه يحرم عليه الوطي بعد الطهر لكن لا بالنسبة الى الخطاب في الحيض بل
بتحريم الوطي على المحرم قال الفصل الثالث في المخصوص بالمنفصل وفيه مباحث الاول يجوز

تخصيص بالعقل اما ضرورة كاخراجه تعالى من قوله خالق كل شيء فان الضرورة تقتضي امتناع
خلقه لذاته او نظرا كاخراج الصبي والمجنون من آية الحج احتجوا بان المخصص متاخر والقياس على امتناع
النسخ به والجواب المنع من الصغرى وبطل القياس بمقطوع اليد فان غسلهما منسوخ عقلا الثاني يجوز
تخصيص الكتاب بالكتاب لوقوعه في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن مع قوله واولات الاحمال
وقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات مع والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب ولاستحالة العمل بهما والغائهما
وبالعام في جميع الصور فتعين في غير صورة الخاص احتجت الظاهرية بقوله تعالى لتبين للناس فلا
يحصل التخصيص الا بقوله والجواب المعارضة بقوله تبيانا لكل شيء ولان تلاوته بيان والاختصاص
بالمتشابه ولا اشتباه مع ورود التخصيص اقول قدم التخصيص العقلي لتحقق حكمه قبل حكم العام
وهو ضروري كامتناع خلقه تعالى لنفسه المخصص لقوله تعالى خالق كل شيء ونظري كاخراج الصبي والمجنون
من الناس في الحج باعتبار عقلهم فيهما خطاب الشارع المستلزم عدم توجهه اليهما وبعض المتكلمين منعه والا لزم
تاخر العقل عن العام الذي هو شرط التخصيص لانه مبين للعام والمبين متاخر ولامتناع النسخ بالعقل وكذا
التخصيص بجامع كونهما نافيا لظاهر العام ولان النسخ تخصيص في الازمان ولان النسخ بيان المصالح
والتخصيص بيان للمراد والجواب ان اريد بالتاخر بحسب ذاته منع وبحسب وضعه اي كونه مخصصا
مسلم وحكم العقل متاخر اذ ايتصور تخصيص العام بعد وروده ونمنع عدم النسخ به لسقوط
غسل اليد المقطوعة عقلا ثم الفرق بينهما ان الناسخ معرف لانتهاء مدة الحكم المقصودة للشارع ولا اطلاع
عليه عقلا بخلاف المخصص لظهور عدم خلقه تعالى ذاته سلمنا لكن نمنع عليه الجامع الثاني تخصيص
الكتاب كما ذكر ومنعه الظاهرية لان التخصيص بيان ولا بيان بقول النبي صلعم لقوله تعالى لتبين
للناس ما نزل اليهم وعورض بقوله ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وبنفس التلاوة بيان
ولان البيان للمتشابه ومع ورود الآية المخصصة للعام لا اشتباه فلا يدخل تحت ما فوض اليه
بيانه قال البحث الثالث يجوز تخصيص السنة المتواترة بمثلها كتخصيص فيما سقت السماء
العشر بقوله ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة وبالقرآن لقوله تعالى تبيانا لكل شيء والقرآن
بها كتخصيص يوصيكم الله في اولادكم وآية الجلد برجم المحصن وتخصيصهما بالاجماع كتخصيص
آية الارث بالاجماع على ان العبد لا يرث ولا يجوز تخصيصهما به الا ان وقوعه مع سبق
احدهما خطا الرابع يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بفعله عليه السلام انه اذا ورد
حكم للخطاب في حقه ثم ان عمر غيره ويثبت وجوب التاسي اما مطلقا او في تلك الواقعة

كان مخصصاً في حقنا ايضا لكن المخصص في الحقيقة انما هو العقل مع دليل التاسي عام والجواب
المخصص الدليل مع العقل القاضي لو فعل احد عصر به عليه السلام ما ينافي العام ولم ينكر عليه
كان مختصا به فان ثبت ان حكمه عليه السلام على الواحد حكمه على الجميع كان ذلك التقدير تخصيصا
للجميع اقول هنا مسايل اشتمل البحث الاول منها على سبع ا يجوز تخصيص السنة المتواترة بمثلها
لما مر من ان الدليلين اذا تعارضا الى اخره ولوقوعه قال ليبين للناس ما انزل اليهم فلا يفتقر بيانه
الى بيان واجيب بانه لا يلزم من عدم افتقار بيانه المنزل الى بيان عدم افتقار بعض كلامه الى بيان
فانه لا يلزم من كونه مبينا اعضاء كلامه في البيان ب تخصيص المتواترة بالقران لما مر ولقوله
وانزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شي والسنة شي قالوا قال لتبين للناس ما انزل اليهم وذلك انما
يكون بسنة فلو كان الكتاب مبينا لها لتبين كل منهما بالاخر وهو دور والجواب الدور انما يلزم لو قلنا ان
المبين من الكتاب السنة مبين لذلك الشي اما اذا كان بعض الكتاب مبينا بنفسه مبينا لما يحتاج الى
بيان من السنة فلا وهذا هو المدعي ولان السنة منزلة لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ج يجوز تخصيص
القران بالسنة المتواترة ولما ذكر من وقوعه واية الجلد مخصوصة بفعله عليه السلام من الرجم
قال المصنف يمنع ان الزانية والزاني للعموم لانه مفرد محلى باللام قالا ويمكن الاحتجاج على عمومه
بالاجماع قيل ليس الرجم مخصصا للاية لانها لم يقتض عدمه انما المخصص عدم الجلد والاكتفاء
بالرجم عنده د يجوز تخصيص كل من الكتاب والسنة بالاجماع اتفاقا كما ذكر والتخصيص انه
الحد بالاجماع على ان العبد كالامة في تنصيف الحد ومنه تخصيص اية السعي الى الصلوة بالحج فاذا
قمتم الى الصلوة فاغسلوا بالحدوث وليس منه او جاء احد منكم من الغايط لتخصيصه بالحاجة لاجل
من قصد الصحراء الواسعة لان ذلك من باب الحقيقة المنقول عن موضوعها اللغوي وفي الحقيقة المخصص
دليل الاجماع لا الاجماع كما شهد عنده و لا يجوز تخصيص الاجماع بالكتاب ولا بالسنة لان تحقق الاجماع
وكونه حجة انما يكون بعد وفاة الرسول عليه السلام فلو كان في الكتاب والسنة ما ينافيه
كان الاجماع خطا ح تخصيص الكتاب المتواتر بفعله عليه السلام جايز عند الامامية والشافعية
والحنابلة وبناه الكرخي وتحققه ان حكم الخطاب اما ان يتناوله الرسول خاصة او الامة خاصة
او يشملهما وعلى التقادير الثلثة اما ان يدل دليل على وجوب متابعته عليه السلام في فعله
مطلقا اي في كل واقعة او في هذه الواقعة او لا يدل والاقسام ستة ا و ب ان يكون شيئا ولا له
كما لو قال الوصال حرام على كل واحد فهو تخصيص في حقه عليه السلام سوا قلنا بوجوب

بوجوب التاسي اولا وفي الحقيقة يكون نسخا عنه لكن العلم بنسخ الحكم المذكور عنه ليس مستفادا
من مجرد فعله بل بانضمام عصمته عليه السلام اليه ح ان يتناول الامة دونه ويجب التاسي به مطلقا
او في تلك الواقعة كما لو قال عليه السلام الوصال محرم عليكم ثم لو حصل منه غير مخصص له لعدم اندراجه
عليه السلام في الخطاب المذكور واما بالنسبة الينا فانه يكون مخصصا لنا وهو في الحقيقة نسخ
عنا لارتفاع كلمة العام بالكلية والناسخ او المخصص ليس مجرد فعله بل هو مع دليل التاسي د ان
يتناولنا خاصة ولا يجب التاسي ح ولا يكون فعله مخصصا ولا ناسخا اما بالنسبة اليه فلعدم تناول
حكم الخطاب له واما بالنسبة الينا فلعدم دلالة فعله عليه السلام على رفعه عنا ه ان يكون
متناولا له وللامة ويجب التاسي كما لو قال الوصال محرم على كل مكلف فاذا واصل عليه السلام
كان ذلك مباحا ومخرجا له عن العموم اتفاقا فالامتناع وقوع الحرام منه وكذا بالنسبة الينا وفي
الحقيقة ذلك نسخ لارتفاع حكم العام عن الجميع والمخصص والناسخ ليس مجرد فعله عليه السلام
بل هو مع دليل التاسي والحق الاقتصار على خروجه عليه السلام العموم دون امته لرجحان
التخصيص على النسخ ولان فيه جمعا بين عمومي اللفظ الدال على الحكم ودليل التاسي وهو اولى
من الغا احدهما بالكلية هذا اذا تراخي العمل عن العام اما اذا كان مقارنا او متاخرا عنه بزمان
لا يمكن الاتيان بالفعل فيه فان قلنا بجواز نسخ الشي قبل وقت فعله كان الحكم كما مر والا تعين
تخصيصه عليه السلام من العموم وبقي حكم العام ثابتا في حق الامة وان يتناول الجميع ولا
يجب التاسي فهذا يدل على خروجه عليه السلام وتخصيصه من العموم باعتبار انضمامه الى دليل
عصمته عليه السلام ويبقي العام معمولا في حقنا احتج المانع من تخصيص العام بفعله في حقنا
بان دليل التاسي اعم من العام المفروض لشموله الاول وجوب متابعته في افعال النبي عليه السلام
وجهها الجمع واختصاص لنا في بعضها وتحريم الخاص في العام واجب والجواب المخصص للعام
دليل التاسي مع الفعل الدال على الحكم وهذا المجموع ليس اعم منه ط عدم انكاره على الفاعل
عصرته للمنافي تخصيص له والا لكان فاعلا منكرا او كان الفعل منسوخا مطلقا او عن الفاعل
وبطل الاول بوجوب الانكار والاحتراز باصالة عدم النسخ فرجحان التخصيص عليه فان ثبت
ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة كان ذلك التقدير مخصصا للجميع وهو في الحقيقة
نسخ لا تخصيص والاولى الاقتصار على خروجه على العموم لانه ان لم يثبت ما ذكر فظاهر
وان ثبت كان ذلك عاما والعمل به مطلقا يوجب الغا العام المفروض بالكلية وهو غير جايز

مع امكان الجمع بينهما او لوية التخصيص على النسخ هذا اذا تراخي الفعل عن العام اما لو قارن
او تاخر بزمان يمكن ايقاع الفعل فيه فان احلنا نسخ الشي قبل وقت فعله تعين اختصاص المخالف
الفاعل بالخروج عن حكم العام قطعًا والا فعلى ما مضى من القول قبل النفي بما لا صيغة له فلا يقابل
ماله صيغة وهو العموم فلا يخصه ولانه لو خصص العموم بالواحد كان تخصيصًا للجمع لئلا يحصل
اللبس باعتبار مشاركة الباقي له ولقوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة واجيب بانه
وان لم يكن له صيغة الا انه حجة قاطعة على تسويغ فعل الفاعل لاستحالة تطرق الخطا النبي عليه
السلام ولا لبس لاصالة عدم المشاركة والخبر ان ثبت وسلم عمومه رفع الحكم عن الجميع فكان نسخًا
كما قلناه وان لم يثبت بطل الاحتجاج به قال البحث السادس يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد
لانهما دليلان ولا يجوز نفيهما ولا العمل باحدهما فتعين التخصيص جمعًا بين الدليلين وقد وقع
كتخصيص واحل لكم بقوله عليه السلام لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها وكذا اية الارث بقوله
عليه السلام لا يرث الكافر المسلم والسيد المرتضى منع من ذلك لان خبر الواحد ليس بحجة فكيف
يعارض القران وسياتي جوابه وتوقف القاضي ومنع غيره لان العام قطعي والجواب ان متنه قطعي
ودلالته ظنية وخبر الواحد بالعكس فتساويا السابع القياس عندنا ليس بحجة على ما ياتي فلا يكون
مخصصًا نعم لو نص فيه على العلة فالاقوى عندي انه حجة وحينئذ يجوز ان يكون مخصصًا
كتخصيص واحل الله البيع بالمنع من بيع الزبيب بالعنب قياسًا على التمر بالرطب لما نص عليه
السلام في قوله اينقص اذا جف لانهما دليلان وقد تعارضا فلا يجوز اسقاطهما ولا العمل باحدهما
دون الاخر فتعين العمل بهما وانما يصح مع التخصيص وكذا البحث في المفهوم مثل في سائمة
الغنم زكاة مخصصًا لقوله في الغنم زكاة ان قلنا انه حجة والا فلا اقول هنا مسايل ا تخصيص
الكتاب بخبر الواحد جايز عند الفقهاء الاربعة وابن داود والرازي وللمصنف مطلقًا ومنعه
السيد المرتضى وجماعة مطلقًا وقال عيسى بن ابان ان كان قد خص بدليل قطعي قبل ذلك جاز
والا فلا وتوقف القاضي ابو بكر له ولنا انهما دليلان تعارضا فاعملا والا فابطلا او اعملا
مطلقًا او اعمل احدهما مطلقًا او اعمل الاخر لكن يبطل الاول لما فيه من ابطال الدليل الخالي
عن المعارض لان ما عدا الخاص من جزئيات العام لا معارض له لعدم تناول دليل الخاص اياه والثاني
ابطالهما معًا ملزوم لابطال كل منهما فيبقى الاخر بغير معارض واما الثاني فيلزم التناقض في صورة
مدلول الخاص والثالث يستلزم ابطال الدليلين الخالي عن المعارض ان عمل بالخاص وحده او

او تقديم المرجوح في عكسه لرجحان دلالة الخاص على محله على دلالة العام عليه ولوقوعه فيما
ذكر فراد النبي في رواية عن ابي هريرة لا ينكح العمة والخالة على ابنة اخيها واختها وفي
تخصيص من بعد وصية بقوله عليه السلام لسعد بن ابي وقاص والثلث كثير لان تكف ان تترك
ورثتك اغنياء خير من ان تتركهم عالة يتكففون الناس وتخصيص اية السرقة برواية عايشة
عن النبي صلى الله عليه واله قال لا يقطع السارق في ربع دينار ان قلنا المفرد المحلى باللام للعموم
ويشكل بان المعلوم تخصيص ما ذكر ولا يعلم استناده الى الاخبار الاحاد المذكورة والحج يتوقف عليه
ويجوز كون الاخبار متواترة فيكون القران ناسخًا لها واجيب بمنع النسخ انما يلقى العام عليها
لو تقدمت ورد المصنف حجة المرتضى بخبر الواحد على ما ياتي واحتج المانع مطلقًا مع تسليم حجيته
بان عموم الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والقطعي راجح وبما روي عنه عليه السلام اذا ورد عني
حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق فاقبلوه وان خالف فردوه ولانه لو جاز التخصيص به لجاز
النسخ به لوجود المقتضي وهو تقديم الخاص على العام في النسخ والجواب عموم الكتاب مقطوع
المتن مظنون الدلالة فان ارادة الاستغراق من اللفظ غير قطعية وخبر الواحد قطعي الدلالة
وان ظن سنده فتساويا فوجب الجمع بينهما فنسلم ان الدليل الدال على حجية خبر الواحد يصير وجوب
العمل به مقطوعًا ولا انتفاءه بالبراءة الاصلية فرد بمنع كون الخبر قطعي الدلالة لاحتمال ارادة
خلاف ظاهره كما يحتمل في عموم الكتاب لا يقال قد بين الله لا يجوز ان يخاطب الشارع بما
يريد خلاف ظاهره قلنا نعم لكن كونه من الشارع مظنون والموقوف على المظنون لا يكون قطعيًا
وعن الثاني بانه لو صح لورد في السنة المتواترة وهو باطل لما تقدم وعن الثالث الاجماع على
عدم النسخ به بخلاف التخصيص ولان محذور النسخ اقوى من محذور التخصيص ولا يلزم من
تاثير الشيء في الضعيف تاثيره في القوي ب القياس تخصيص عند الاربعة الا احمد ومنعه ابو علي
وانه في احد قوليه مطلقًا وقيل ان خص العموم قبله جاز والا فلا وقيل ان خص بمنفصل جاز
والا فلا وقال المصنف ان نص على علته جاز لانهما دليلان والا فلا كما مر في الاول دليلان
تعارضا الى اخره واختيار العمل بالقياس مشروط بعدم نص فاذا وجد لا يكون لا يكون
دليلًا اصلًا فضلًا عن تقدمه عليه ولان القياس مظنون وعموم الكتاب مقطوع
ولان القياس فرع النص فلا يقدم الفرع على اصله والفرع العموم ظاهر في كل صورة
من احاد الصور الداخلة تحته ووجه ضعفه ليس لاحتمال المخصص اما القياس

محرمات ضعيفة كثيرة لان حكم الاصل ان ثبت بالاجماع تطرق اليه احتمال لان الراوي يحتمل
ان يكون المستنبط للقياس ليس اهلا او الحكم معللا بعلة خفية او بعلة غير ما ظنه المجتهد او تخلف
العلة في الفرع وقد ظن حصولها فيه او حصول مانع السبب او مانع الحكم في الفرع او فوات شرط
السبب او شرط الحكم وان كان الطريق قطعيا انتفي تطرق الكذب للخبر وبعض الاحتمالات الاخر
ثابتة واجيب عن الاول كما تقدم في تخصيصه بخبر الواحد وعن الثاني ان القياس فرع النص
الذي هو اصله لا كل نص والعموم المعارض له ليس اصلا له ح لا نزاع في جواز التخصيص بمفهوم
الموافقة كما لو قال اضرب كل من لنا الثلثة ثم قال لا تقتل زيدا واما مفهوم المخالفة فاختلف
القائلون بحجته في تخصيص العموم فالاكثرون جوزوا الجمع بين الدليلين وقيل لا لان تقدم
الخاص علي العام انما كان لقوة دلالته علي مدلوله وضعف دلالة العام عليه وهو مفقود في
المفهوم فان دلالة العام علي جزئياته اقوي من دلالة المفهوم فانها ضعيفة جدا فلا يقدم
الاضعف علي الاقوي والجواب العمل بالمفهوم يستلزم العمل بالدليلين بخلاف العام وحده
اذ العمل به فانه اهمال لما قرب دلالته قال البحث الخامس الخاص والعام المتعارضان
ان اقترنا كان الخاص مخصصا لقوة دلالته ولان فيه جمعا بين الادلة وكذا ان تاخر الخاص قبل
حضور وقت العمل بالعام ان جوزنا تاخير البيان عن وقت الخطاب وان ورد بعد الوقت
كان نسخا وان تقدم بني العام علي الخاص لما تقدم احتج ابو حنيفة علي ان العام ناسخ بانه مناف
كما تاخر الخاص ولقول ابن عباس كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث ولان العام كالنص علي الجزئيات
ولما كان الاصل ناسخا فكذا العام والجواب التخصيص اولي من النسخ ويخص قول ابن عباس بالخاص
المتاخر والتنصيص علي الجزئيات لا يحتمل التخصيص بخلاف العام فلا يساويه وانما جعل
التاريخ بني العام علي الخاص لما تقدم ولان الفقهاء لم يزل يخصصون العام بالخاص مع عدم علمهم
بالتاريخ وابو حنيفة توقف لتردده بين كونه مخصصا ومنسوخا اقول اذا ورد عن رسول
الله صلي الله عليه وآله خبران كالمتنافيين مثل ان يقول في الخيل زكوة ويقول ان لا شيء في
الذكور من الخيل زكوة فاما ان يعلم التاريخ اولا وعلي الاول اما ان يعلم اقترانهما او تقدم الخاص
او بالعكس فالاقسام اربعة والمراد بعلم التاريخ نسبة احدهما الي الاخر بالتقارن او التقدم
زمانا ا علم اقترانهما فالحق عند المحققين ان الخاص مخصص للعام لقوة دلالته علي
مورده وضعف دلالة العام علي الامتناع اطلاقه وارادة غيره بخلاف العام الذي يمكن

يمكن ان يراد به الخاص والعمل بالراجح واجب والعمل بالعام فيما عدا الخاص لا معارض له ولان فيه
جمعا بينهما وقال بعض يتعارضان في مورد الخاص ويضعف بما ذكر ب علم تاخر الخاص فاما ان يرد
قبل حضور وقت العمل بالعام او بعده فان كان الاول كان بيانا وتخصيصا للعام وهو جائز عند
بيانه مجوز تاخير العام عن وقت الخطاب خلافا لابي الحسين فانه منع وان يكون نسخا ايضا الا عند مجوزي
النسخ قبل الوقت وان كان الثاني كان نسخا وبيانا لمراد المتكلم فيما قبل لا فيما بعد والا لزم تاخير البيان
عن وقت الحاجة لو كان لما قبل ج علم تاخر العام بني العام علي الخاص اي عمل بالعام فيما عدا مورد
١ الخاص وبالخاص في مورده وهو قول الشافعي وابي الحسن والرازي والمصنف لما مر من قوة الخاص
والجمع بين الدليلين وقال ابو حنيفة وعبد الجبار العام المتاخر ناسخ للخاص المتقدم لمنافاته له
وباجراء عنده مجري الخاص المتاخر ولقول ابن عباس والعام المتاخر كالصريح واكثر العام في تناوله
افراده كالتنصيص علي كل واحد بلفظ يخصه اذ لا فرق بين اقتلوا المشركين واقتلوا زيدا
المشرك وعمرا المشرك وهكذا لكن التخصيص علي الافراد بحكم مناف لحكم الفرد المتقدم نسخ فكذا
العام والجواب عن ا منع الملازمة والقياس علي اخر الخاص يبطل لان دلالة الخاص علي مورده
اقوي من دلالة العام عليه وذلك موجب لتقدم الخاص علي العام ولان نسخ العام بالخاص
لعدمه لا يوجب رفع حكم العام بالكلية بل ينبغي معمولا به في جزئيات العام بخلاف عكسه
فانه ابطال الخاص والمصنف اجاب بانه عند تعارض النسخ والتخصيص والحق ان كلا منهما نسخ
ان ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام لكن كون الخاص ناسخا غير مستلزم ابطال
العام بالكلية كما مر وعن الثاني بعد تسليم حجته قوله حمله علي تاخر الخاص او التساوي
توفيقا بين الدليل ولان الاخذ بالعلم اعم من العمل في جميع موارده او بعضها فيحمل علي
الثاني عند معارضة لهم جمعا بين الدليلين وعن ح نمنع المساواة لقبول العام التخصيص
لانه بيان لمراد اللفظ بخلاف جزئيات للتناقض د ان جهل تاريخهما وهنا نعمل بالخاص
في مورده وبالعام فيما عداه لوجوبه علي كل تقدير محتمل ولاجماع الفقهاء علي التخصيص مع
جهل التاريخ وتوقف ابو حنيفة لان الخاص ان اقترن كان مخصصا وان تاخر كان ناسخا
وان تقدم كان منسوخا فهو مردد بينها واجيب باولوية التخصيص هذا مع تساويهما وان
ضعف العام اما عكسه لتواتر العام وعدم تواتر الخاص نسخ العام ونسخ المتواتر بخبر الواحد
غير واقع علي ما نبحه قال المقصد الرابع فيما ظن انه مخصص وليس كذلك وفيه مباحث

الاول الجواب ان لم يستقل بنفسه لذاته كقوله عليه السلام اينقص اذا جف او للعرف
مثل لا اكل جوابا عن قال كل عندي تخصص بالسؤال وان استقل فلا اشكال في المساوي
والاعم في غير محل السؤال والاخص ان كان في الجواب تنبيه على الباقي وكان السائل مجتهدا
ولا يفوت المصلحة بالاجتهاد والا لم يجز واما الاعم في محل السؤال فالحق ان العبرة لعموم اللفظ
لا لخصوص السبب لقيام المقتضي وهو اللفظ الموضوع له السالم عن كون خصوصية السبب
مانعا لامكان اعملوا بالعام ولا تخصصوا بالسبب ولان اكثر الوقائع وردت على اسباب خاصة احتج
الشافعي على احد قوليه بان المراد ان كان ما وقع السؤال عنه تخصص به والا لزم تاخر البيان
والجواب جاز ان يجيب بالاعم لعموم دلالته في محل السؤال اقوى اقول المراد بهذا البحث
ان ذكر السبب هل هو مخصص ام لا وتحقيقه ان الخطاب الواقع جوابا عن سؤال اما ان يحتاج
في الدلالة على معناه الى انضمامه الى السؤال اولا والاول اما ان يحتاج بحسب وضعه لذلك او
للعرف فالاول كقوله عليه السلام فلا اذن عقيب سؤالهم والثاني لا اكل عقيب قوله كل عندي
فانه مستقل بحسب وضعه الا انه عرفا يخصص بالسؤال كان قال لا اكل عندك وفيهما يختص
الجواب بالسؤال لوجوبه في كلام المجيب تقديرا والثاني ما يستقل فهو اما مساو للسؤال في العموم
او اخص او اعم في غير محل السؤال او اعم في محله ولا شك في الصلة الاولى واما المساوي فبلا
شرط فانه لا يقصر عن افادة حكم جزئيات المسؤول عنه ولا يتجاوز عنها كما لو سئل عما على الجامع
في نهار رمضان فيقول على الجامع في نهار رمضان الكفارة واما الاخص فيشترط ان يكون في
جملة المذكور دلالة على حكم غيره كما لو قيل في الخيل زكاة فيقول في ذكور الخيل زكاة او
ليس في اناث الخيل زكاة فان في ثبوت الزكوة في الذكور تنبيها على ثبوتها في الاناث التي هي محل
النمو والزيادة وكذا في انتفاء الزكوة تنبيه على انتفائها عن الذكور وان يكون السائل
من اهل الاجتهاد وان يتسع الوقت له بحيث لا يفوت المصلحة بالاشتغال والا يلزم تاخير
البيان عن وقت الحاجة الشروط الثلثة واما الاعم في غير محل السؤال وهو ما يكون في الجواب
بيننا لحكم الصورة المسؤول عنها وبيننا لحكم صورة اخرى مغاير لذلك مثل قوله عليه السلام وقد
سئل عن الطهارة بماء البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته فالسؤال كان مختصا بحكم الماء في الطهارة
والحول دال على ذلك وعلى حكم اخر وهو حل ميتة فلا اشكال في وجوب اجرائه على
عمومه لان ما به صار اعم لم يسأل عنه فهو حكم مبتدأ لا معارض له واما اذا كان اعم

اعم في محل السؤال مثل خلق الماء طهورا الحديث وقد سئل عن بير بضاعة ففيه خلاف فالمحققون
على ان العبرة بعموم اللفظ وقال المزني وابو ثور يخصص بالسبب قال الجويني وهو الذي صح
عن الشافعي لنا وجود المقتضي وهو اللفظ الموضوع للعموم وخصوص السبب لا يمنع لامكان
مجامعته اياه كاعملوا بعموم اللفظ ولا تخصصوه بالسبب ويشكل بان ذكره عقيب سببه يغير ظن
اختصاصه به لظهور مطابقة الجواب للسؤال وذلك يمنع من ظن تناول العام لما عدا السبب
والتصريح بالجمع معه ان الظن المطابقة بينهما ولان اية السرقة نزلت في سرقة المجن او سارق
رداء صفوان والظهار في سلمة بن صخر واللعان في هلال بن امية وغير ذلك مع اجماع الصحابة
ومن بعدهم على العمل بعمومها احتجوا بانه ان اريد بالجواب بيان المسؤول عنه قصر عليه
وهو المدعي وان اريد بيان غيره تاخر البيان عن الحاجة والجواب ههنا قسم ثالث وهو بيان
ما وقع السؤال عنه وبيان غيره باللفظ لشمولهما ومع هذا فدلالته على السبب اقوى لان ارادته
من العام معلوم لانه انما سيق له ولانه لولاه لتاخر البيان وارادة غيره مظنون لانه ليس في محل
الحاجة ويجوز اطلاق العام وارادة بعضه قال البحث الثاني مذهب الراوي ليس مخصصا
لجواز توهم ما ليس بدليل دليلا ولا ظن حينئذ وذكر البعض ليس مخصصا لعدم التنافي
بين ايما اهاب دبغ فقد طهر ودباغها طهورها وظاهر العموم او المفهوم لو كان حجة
والعادة ليست مخصصة لان افعال العباد ليست حجة على الشرع الا ان يعضدها الاجماع
او تقريره عليه السلام عليها وكونه مخاطبا لا يقتضي خروجه عن عموم الخبر مثل وهو بكل
شيء عليم بخلاف الامر وعلو منصبه عليه السلام لا يخرجه عن عموم الخطاب والعبودية
والكفر لا يخرجان المتصف بهما عن العموم الا فيما يشترط فيه الملك او الاسلام ووجوب
الخدمة اعم من دليل الجماعة فلا يتقدم عليه وقصد الذم والمدح ليس مخصصا اذ لا
منافاة وارادة الخصوص من الخبر المحذوف عن المعطوف لا يقتضي الخبر المذكور عن المعطوف عليه
مثل لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده لعدم اقتضاء العطف التشريك العام ولاحتمال
تمامية المعطوف وليس محل النزاع والاقرب قول الحنفية لان المعطوف على المبتدا يقتضي
الاشتراك في الخبر والمعطوف ان كان خبرا لعمهما ثبت التخصيص والا كان عطف جملة
على اخرى وليس التنازع ووجوب رد الاستثناء او الصفة او الحكم الى بعض العموم لا
يخصصه عند القاضي عبد الجبار مثل الا ان يعفون المختص بالكاملات لا يخصص الا

جناح عليكم ان طلقتم النساء والصفة مثل يا ايها النبي اذا طلقتم النساء الى قوله لعل الله
ان يحدث بعد ذلك امرا يعني الرغبة في الرجعة وانما ياتي ذلك في الرجعي والحكم وبعولتهن
احق بردهن المختص بالرجعيات لا يخصص والمطلقات يتربصن والمرتضى توقف وهو
الاقرب فانه قال اضرب الرجال الا من اقتدى بماله كان يحمل الرجال على الذين يصح عود
الاستثناء اليهم وهم الاحرار مجازا وحمله على العموم يقتضي المجازية في الاستثناء آخر بصير
تقديره الا ان يفتدي بعضهم بماله والكناية في الاستثناء بحسب رجوعهما الى المذكور المتقدم
اجمع لا بعضه واذا تعارض المجازان وجب الوقف اقول هنا مسايل ا مذهب الرازي لا
تخصص العموم صحابنا اولا وبه قال الشافعي خلافا للحنفية والحنابلة وعيسى بن ابان
في الصحابي ومثل بروايته ابو هريرة ان الاناء يغسل من ولوغ الكلب سبعا ومذهبه الثلث
قلت يشكل بان لا عموم هنا حتى يخصص فان سبعا من اسماء الاعداد التي هي نصوص في مسمياتها
لا عامة فيكون نسخا لا تخصيصا واجيب بتنزيله منزلة العام لانه اخرج من اللفظ وهو سبع
بعض ما تناوله فصار مثل اغسله سبعا الا اربعة ولا فرق بينهما الا في التخصيص بالمتصل والمنفصل
ويشكل بان الكلام في العام والاخراج اعم من كونه من العام ويأول بان ابا هريرة يريد ان كلب
الزرع يغسل منه ثلثا وغيره سبعا والكلب عام لانه مفرد محلى باللام وهذا في التحقيق مثال آخر
ومثله صفي الدين الهروي في النهاية وانه ابن عباس من بدل دينه فاقتلوه وهو عام في الرجال
والنساء وكان يرى ان المرأة لا تقتل وهذا المثال اخذه من ابي الفتح من برهان صاحب
التعليقي ورد بان من الشرطية على قولنا يدخل فيها النساء كما مر فحمله اختلاف وهو الاقرب
من جهة الفقه لما رواه لنا وجود المقتضي وجواز توهمه غير الدليل اياه قالوا المخالفة ان
كان لا لدليل قدح في روايته وان كان لدليل اتبع فيه واجيب بان القدح مع تعمد الصيرورة
الى غير الدليل ب لا يخص العام ذكر بعضه خلافا لابي ثور حيث قال المراد بانما اهاب دبغ
فقد طهر جلد الشاة لقوله عليه السلام في شاة ميمونة دباغها طهورها لنا ان المخصص لابد
وان ينافي العام ولا منافاة بين الكل وبعضه لاحتياج الكل الى بعضه وامتناع وجوده بدونه
قالوا تخصيص البعض بالذكر ينفي ما عداها قلنا مفهوم اللقب ليس حجة كما مر سلمنا حجته
الا انه لضعفه لا يعارض ظاهر العموم ج العادة ان كانت حاصلة في زمن النبي صلى الله
عليه وسلم وامرهم عليها ووافقت العام خصصت ان تقدم العام على التقدير او قارن

قارن والمخصص حقيقة هو التقرير وان لم يحصل في زمانه او حصلت ولم يعلمها اولم يعلم
ولم يطن عين احد هذه الاقسام على التعيين فان وقع الاجماع على مقتضى الاية العادة خصص
العام وفي الحقيقة المخصص الاجماع وان لم يكن اجماع فلا تخصيص لقيام المقتضي للعموم
والعادة بمجردها ليست حجة اذ هي فعل العبد الذي ليس بحجة على الشرع احتج الحنابلة بحمل
الثمن على غالب نقد البلد عند الاطلاق والدابة على الفرس ولانه لو امره بشراء اللحم والعادة
يتناول الضان خص واجيب بان العادة اما عادة في الاستعمال بان يضع اهل اللغة لمعنى عامة
واستعمله اهل العرف في معنى خاص فهو الحقيقة العرفية كالفرس او عادة في الفعل كاعتياد
اهل البسر وما ذكروه من القسم الاول ولا نزاع فيه لما مر من تقديم العرفية على اللغوية ولا
نزاع في الثاني قايم الطعام لم يتغير عن موضوع اللغوي باعتبار اعتياد الاكل البر خاصة لعدم
وضع اهل العرف اسم الطعام له وحده بخلاف الفرس فانهم نقلوا الدابة اليها ولذلك سرا الظن
للحقيقة العرفية د المتعه حينئذ تحت العام مخاطبا لا يخرج عن عموم خطابه سواء كان
امرا ونهيا او خبرا لقوله تعالى وهو بكل شيء عليم ويصح كونه معلوما ولا مانع من دخوله
في العام ولقوله لعبده سلم على كل من ترى غدا فانه يقتضي وجوب سلامه على مولاه عند
رؤيته في الغد واما النهي فكقوله لا تخاطب احدا غدا فانه يقتضي تحريم خطابه سيده لوجود
المقتضي ومخاطبته لا تمنع كما لو صرح بدخوله في السلم او عدم الخطاب قالوا تعالى الله خالق
كل شيء فاجيب بانه مخصوص بالفعل لا باعتبار المخاطبة قال الرازي الامر الذي جعل جزءا
كقوله من دخل داري فاكرمه يشبه ان يكون امرا قرينة مخصصة وبه فسر كلام المصنف وهو
بعيد وقول المصنف بخلاف الامر ان اراد انه الامر يجوز ان يتلف امره بفعله لانه يكون امرا
لنفسه مع جواز تعلق خبره وبفعله فهو حق وقد تقدم القول فيه وان اراد انه لا يدخل
تحت متعلق امره وان كان المامور غيره اذا كان بلفظ عام فهو ممنوع اذ لا مانع من تحقق مقتضيه
ه مثل يا ايها الناس يا ايها الذين آمنوا عام فيدخل فيه النبي وقال ايضا انه مختص بالامة لان
علو منصبه يقتضي افراده بالذكر وفيه منع للاتفاق على وجوب الحج على النبي بقوله تعالى
ولله على الناس حج البيت والعبادة بقوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم والسبب بقوله فاسعوا
قالوا هو الآمر صلى الله عليه وآله امرا مامورا بخطاب واحد وهو محال قلنا الامر منه والنبي
مبلغ وقال الصيرفي في كل خطاب لم يكن مصدرا بامر النبي صلى الله عليه وآله بتبليغه كالآيات

المذكور فهو داخل فيه ونحو قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم لا يدخل فيهم ويرجح لقبح مواجهة
المخاطب نفسه بالخطاب على ما مر ف يا ايها الناس ويا بني ادم يدخل فيهما العبيد والكفار وصنعا
اما الكفار فعدم البحث فيهم واما العبيد فلوجود المقتضي وانتفاء المانع والامر يدخلوا عند التفريع
بدخولهم او كان الخطاب مختصًا بهم بعم العبادات المرتبة على المالكية كالزكوة يخرج منها كما اخرج
الاعمى من قوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم قيل يمنع عدم المانع فانه الدليل الموجب
لخدمة سيده في كل وقت يستخدمه فيه وهو مانع من الاتيان بالعبادات في تلك الاوقات فان
خصصهم وجوب خدمته بما عدا اوقت العبادات كان ذلك تخصيصًا لدليل وجوب الخدمة
بدليل وجوب العبادة وليس اولى من عكسه بل عكسه اولى لان دليل الخدمة اخص لاختصاصه
بالرق والعموم متناول للاحرار والعبيد والجواب انه دليل الخدمة وان كان اخص الا انه في
حكم العام من حيث تناوله سائر الافعال والاوقات ودليل العبادات وان كان اعم الا انه في حكم
الخاص لاختصاصه بافعال مخصوصة كالصلوة والصوم في اوقات معينة وكان تقديمه اولى ل
قصد المتكلم بخطابه العام المدح والذم لا يخصصه لقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي
جحيم لعدم المنافاة ومثله والذين يكنزون الذهب والفضة الاية قال الشافعي اللفظ سيق
لقصد المدح والذم مبالغة في الحث على الفعل والزجر عن الترك فلا يكون العموم مقصودًا ورد بان
القصد لهما غير مناف له لوجوب اجراء اللفظ على موضوعه من الاستغراق لشبهة المعارض الوضع
ح اختلف في نحو قوله لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده اي بكافر فالكافر الثاني على الحزي
مخصوص لانه الحربي لقتل المعاهد بمثله والكافر المذكور في المعطوف عليه اعم من الحربي والذمي
فهل يقتضي تخصيصه بحيث يكون المراد به الكافر الحربي قال اصحابنا والشافعي واحتجوا
بهذا الخبر على انه لا يقتضي الكافر الذمي من المسلم وقالت الحنفية يقتضي التخصيص لان
العطف يصير الجملتين كالواحدة فالحكم على احدهما يكون حكمًا على الاخر والجواب المنع من اقتضاء
العطف ذلك بل مقتضاه التشريك بينهما في اصل الحكم دون صفته من عموم وخصوص وغير
ذلك ويمنع اضمار الخبر المذكور في المعطوف لاحتمال تمامية الكلام بدونه فان قوله لا يقتل ذو عهد
في عهده كلام تام والاصل عدم اضمار شيء آخر ولو لم يقل في عهده لاوهم ان من عاهد لا
يقتل وان خرج عن العهد وهذان يصلحان دليل الشافعي ايضا واعترضه المصنف انه غير
المتنازع اذ لا يبقى هنا خبر محذوف في المعطوف فضلًا عن كونه خاصا ثم رجح قول الحنفية

الحنفية بان العطف على المبتدا يقتضي الاشتراك في خبره كما لو قيل زيد عالم وعمرو فاللفظ
اعني الكافر المذكور في المعطوف عليه ان كان خبرا عن المعطوف ثبت المطلوب لان كونه خاصًا فيه
يقتضي كونه خاصًا في المعطوف عليه لانه شيء واحد وان كان خبرًا في المعطوف عليه خاصة والمعطوف
خبر اخر محذوف كان ذلك عطف جملة على اخرى وليس الكلام فيه ويشكل بان العطف على
المبتدا يقتضي الاشتراك في الخبر لفظًا بمعنى انه يغني لفظ المعطوف فيصير الخبر بالمجرى قولنا
لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده بكافر ولو قتل لذلك لم يوجب تخصيص الكافر
الاول فكذا مع اضماره وقيل اذا اضمار الكافر وجب ان يكون الكافر الاول ايضًا حربيًا لكن لا
من جهة العطف بل من جهة ان الكافر الاول كالمفسر للمضمر والمفسر يجب ان يكون مثل المضمر والا
لم يكن مفسرًا ونظيره قوله تعالى ان الله بريء من المشركين ورسوله يوجب ان يقدر ورسوله
بريء ولا يجوز تقدير خبر اخر لانه انما حذف تعويلًا على دلالة ما تقدم عليه فوجب ان يكون
مثله ط اختلف في العام اذا تعقبه بعيد بما فيه ضمير من استثنا او صفة او حكم عايد الى
ما تناوله اللفظ العام هل يجب ان يكون المراد بذلك العام ذلك البعض فقط او يكون جاريًا
على عمومه فذهب بعض الاشاعرة والقاضي عبد الجبار على امتناع التخصيص به وفيهم
من جوزه وتوقف المرتضى وابو الحسين والجويني والرازي والمصنف اما الاستثناء فلقوله
تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن الاية وان طلقتموهن من قبل ان
تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون ومن المعلوم ان العفو
لا يصح الا من المالكات امرهن دون المحجور عليهن كالصغيرة والمجنونة واما التقييد
بالصفة فلقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واحصوا العدة الى قوله
بعد ذلك امرا يعني الرغبة في الرجعة وهو انما يتاتي في الرجعيات واما الواقفين ان اجراء
العام على ظاهره يقتضي التجوز في الكناية وتخصيصه بما يصح عود الضمير اليه يقتضي التجوز
فيه وليس احد المجازين اولى من الاخر فان من قال العبيد اضرب الرجال الا من افتدي بماله ان
حمل اللفظ على من يصح منه الافتداء وهما الاحرار كان مجاز الوضع اللفظ للعموم وان حمل
لفظ الرجال على ما وضع له اعني العموم والاستغراق اقتضى ذلك مجازية الاستثناء لانه يبقى
ح تقدير الكلام اضرب الرجال الا ان يفتدي بعضهم بماله وهو تقدير مجاز في الاستثنا
اذ الكناية في الاستثناء يجب رجوعها الى الجميع المذكور المتقدم عليه لا الى البعض ويشكل بمنع عدم

الاولوية فان التجوز في الكتابة اولى لكون طالتهما تابع ودلالة العام على معنى واحد متبوعة ومخالفة التابع اولى من مخالفة المتبوع ولان دلالة المضمر اولى من دلالة المضمر ومخالفة الاضعف اولى ويشكل بانه لم يتعقب لعام فيه وهو الرجال ضمير يعود اليه يقتضي تخصيصه والمثال المطابق المقصود اضرب الرجال الا ان يقتلوا باموالهم احتج القاضي بوجوب اجزا العام على عمومه وتخصيص آخر الكلام لا يقتضي تخصيص اوله والجواب قد بينا وجوب عود الكناية الى جميع ما تقدم فاذا كانت مخصوصة بالبعض تخصص ما تقدم به قال الفصل الخامس في المطلق والمقيد ان اختلفا فلا تقييد مثل اتوا الزكوة واعتقوا رقبة مؤمنة وتماثلا ولتحد السبب حمل المطلق على المقيد عملاً بالدليلين وحمل التقييد على الاستحباب مجاز وان اختلف لم يجب خلافا لمن التقييد على بقاء المطلق على اطلاقه واحتجاج بعض الاشعرية على التقييد لفظاً بان القرآن كالكلمة الواحدة وبالقياس على الشهادة ضعيف لأن المراد بالواحدة عدم التناقض والتقييد في الشهادة بالعدالة في كل الصور بالاجماع لا بالتقييد في الطلاق ومنع الحنفية منه بالقياس مناف لمذهبهم وقولهم انه نسخ لان الاطلاق يقتضي التخيير ضعيف لان المطلق لا يدل على الافراد اقول المراد بالمطلق هنا غير ما تقدم وهو اعم منه لدخول النكرة المبينة اما في الامر كاعتق رقبة او المصدر مثل فتحرير رقبة او في الخبر عن المستقبل ساعتق رقبة ورسم بانه اللفظ الدال على مدلول شايع جنسه فاللفظ جنس والدال يخرج المهمل وعلى مدلول ليعم الوجود والعدم والشايع في جنسه يخرج اسماء الاعلام والمعارف والعمومات لاستغراقها قال في النهاية في آخر اجزائه نظر فالاولى زيادة على البدل ويشكل بان معنى شيوعه في جنسه وجوده في كل فرد من افراد ذلك الجنس والعام ليس كذلك اذ ليس موجود الكل فرد من افراد الجنس بل كل فرد من افراد موجود فيه واما المقيد فمفسر بما افاد معيناً كزيد وهذا الرجل وانا وانت وضرب ما كان من الالفاظ دالاً على وصف مدلوله بصفة زايدة مثل ثوب مصري وهذا وان كان مطلقاً من حيث صدقه على كل واحد واحد من الثياب المصرية الا انه مقيد بالنسبة الى مطلق الثوب فهو مطلق ومقيد باعتبارين ثم المطلق والمقيد اما ان يختلفا حكماً او متفقاً والاول مثل اتوا الزكوة واعتقوا رقبة مؤمنة فلا خلاف في انه لا يحمل المطلق على المقيد لعدم العلاقة الموجبة لذلك لغة وعرفاً الا في صورة واحدة وما يجري مجراها مثل اعتق في الظهار رقبة ثم لا تعتق رقبة كافرة او لا تملك رقبة كافرة فان ذلك يقتضي تقييد المطلق بضد قيد

قيد المقيد مع اختلافهما حكماً واما الثاني وهو ان يتفقا حكماً فنقول بسبب المطلق والمقيد اما ان يتحد او يتعدد اما مع التماثل او مع الاختلاف وعلى التقادير الثلث فالخطاب الوارد اما امراً او نهياً فالاقسام ستة ا ان يتحد سببهما في الامر مثل قوله في الظهار اعتق رقبة ثم يقول فيه اعتق رقبة مؤمنة فان لم يدل دليل على اتحاد الرقبة المعتقة وجب عليه عتق رقبتين لما عرفت من كون تكرر الامر مقتضي لتكرر المامور به وان دل دليل على اتحاد الرقبة حمل المطلق على المقيد اجماعاً لان فيه جمعاً بين الدليلين وامتثالا للامرين جميعاً اذ المطلق جزء من المقيد والاتيان بالكل مستلزم للاتيان بالجزء ولو لم يأت بالجزء لم يكن ممتثلا للامرين ولا عاملاً بالدليلين بل كان تاركاً لاحدهما وذلك يوجب بقاؤه في عهدة التكليف واعترض بان حكم المطلق يمكن المكلف من خروجه عن العهدة بالاتيان باي فرد شاء من افراد الحقيقة والمقيد يمنع ذلك فيتضاد حكماهما وحينئذ يتولى ليس العدول عن مقتضى المطلق والعمل بظاهر المقيد اولى من حمل المطلق على مقتضاه وحمل المقيد على الاستحباب واجيب بان حمل لفظ الامر المقيد على الندب مجاز وهو خلاف الاصل وحمل المطلق على المقيد ليس مجازاً ولهذا الاتي بالمقيد قبل الامر كان ممتثلا للامر المطلق على انا نمنع من اقتضاء المطلق التخيير فانه غير دال على الافراد فضلاً عن التخيير فيها ب ان يتحد سببهما في النهي مثل لا يعتق في الظهار مكاتباً لا يعتق في الظهار مكاتباً كافراً ولا خلاف في العمل بمدلولهما ج ان يتعدد سببهما مختلفاً مثل قوله تعالى في كفارة الظهار فتحرير رقبة وقوله تعالى في كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة واختلف في ذلك فقال الشافعي يحمل المطلق على المقيد فحمل بعض اصحابه كلام هذا على اطلاقه فيكون مقتضياً له من حيث اللفظ والاخرون على ما اذا كان هناك علة موجبة للالحاق واصحاب ابو حنيفة منعوا ذلك مطلقاً والحق انه لا يقتضي التقييد مطلقاً ان لم نقل ان القياس حجة والا ففيما لم يتحقق عليه الالحاق وهو قول المرتضى وابي الحسين لنا انه لو دل التقييد في احد الصورتين على التقييد في الاخرى لكان اما بالمطابقة او بالتضمن او بالالتزام والتالي باقسامه باطل فكذا المقدم اما الملازمة فظاهر وكذلك انتفاء دلالتي المطابقة والتضمن اما دلالة الالتزام فانها مشروطة بالتلازم الذهني وهو مفقود هنا فان التقييد بالايمان في القتل غير ملزوم للتقييد به في كفارة الظهار ذهناً ولا خارجاً ولان الشارع لو نص على بقاء المطلق على اطلاقه كما لو قال اعتق في الظهار

اي رقبة شئت ولا تعتق في القتل الا رقبة مؤمنة لم يكن احد الكلامين مناقضا للاخر احتجوا
بان النزاع ان كان الكلمة الواحدة واذا ثبت التقييد في احد الحكمين دون الاخر تحقق الاختلاف
والمنافي الوحدة ولان الشهادة لما قيدت بالعدالة في الطلاق واطلقت في باقي الصور حمل
المطلق على المقيد فكذا في غيرها والجواب انا اريد بوحدة النزاع عدم مناقضة بعضه
بعضا وليس الاطلاق في احدى الصورتين والتقييد في الاخرى تناقضا وان اريد الحاقه
في كل شيء فهو باطل فان فيه عاما وخاصا ومجملا ومبينا وظاهرا ومؤولا الى غير ذلك من الامور
المتقابلة والتقييد بالعدالة في غير الطلاق ليس بهذا الباب بل بالاجماع على اعتبار العدالة
اما الحنفية فمنعوا من تقييد المطلق بالقياس على المقيد لانه نسخ فانه مقتضي المطلق تخيير
المكلف في الاتيان باي فرد وتقييده يمنع ذلك ونسخ النص بالقياس غير جايز ولان التقييد
زيادة على النص واي نسخ والجواب بمنع كونه نسخا فان النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت بالخطاب
السابق وليس ذلك بمتحقق هنا لان الامر المطلق ليس فيه دلالة على التخيير بين الافراد لعدم
دلالة المطلق على افراده وتقييد المطلق لا يزيد على تخصيص العام وهو جايز عندهم
بالقياس فمنعهم من حمل المطلق على المقيد بالقياس مناف لمذهبهم ولانهم اعتبروا في المعتق
سلامة الرقبة من كثير من العيوب وليس لهم على ذلك دليل من كتاب ولا سنة ولا اجماع
فيستفاد من القياس فان كان نسخا بطل قولهم وان رفع حكم المطلق بالقياس يكون نسخا
ومما ذكر يعرف حكم الثلثة الباقية وهي تعدد السبب مختلفا في النهي وتعدده متماثلا في الامر
والنهي ولهذا لم يذكرها واهملها لظاهره قال المقصد الرابع في المجمل والمبين وفيه فصول
الاول في المجمل وفيه مباحث الاول الاجمال قد يكون في اللفظ اما حال الاستعمال في موضوعه
كالمشترك المحتمل لمعانيه والمتواطي المحتمل لكل فرد من جزئياته عند الامر باحدها مثل وآتوا
حقه يوم حصاده او حال الاستعمال في بعض موضوعه كالعام المخصص بالمجمل مثل واحل
لكم ما وراء ذلكم محصنين حيث قيد بالاحصان المجهول مثل واحل لكم بهيمة الانعام
الا ما يتلى عليكم ومثل اقتلوا المشركين ثم يقول الرسول المراد البعض او حال كونه مستعملا
لا في موضوعه ولا في بعضه كالاسماء الشرعية والمجازية وقد يكون في الفعل اذ الوقوع لا
يدل على الوجه اقول لما بحث عن عوارض الادلة باعتبار دلالتها من العموم والخصوص
والاطلاق والتقييد شرع في البحث عن عوارضها باعتبار دلالتها من الاجمال والبيان

والبيان وغيرهما ولما كان المدلول متقدما على الدلالة لكونها نسبة بينه وبين الدليل
كان التعارض اللاحق للدليل باعتبار المدلول متقدما على العارض اللاحق له باعتبار الدلالة
فلهذا قدم البحث عن الاول وحينئذ بالثاني اذا عرفت هذا فنقول الاجمال لغة الجمع يقال
اجمل الحساب اذا جمع فيرفع تفاصيله واصطلاحا عبارة عن كون اللفظ بحيث يفهم منه
شيء مع احتمال ارادة غيره به احتمالا متساويا على ما مر وقال بعض الاشاعرة المجمل هو اللفظ
الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيء وبعض في طرده في المهمل ونحو قولنا ممتنع ومستحيل فان
المفهوم منه ليس شيئا وعكسه بمثل واتوا حقه يوم حصاده فانه مجمل مع انه يفهم منه شيئا
وهو الايجاب شيء منه ونخرج فعل الرسول عليه السلام فانه اذا لم يعلم وجهه يكون مجملا
وليس بلفظ وقال المرتضى المجمل هو الخطاب الذي لا يستقل بنفسه في معرفة المراد ويخرج
منه فعل الرسول عليه السلام وذكر ابو الحسين البصري حدودا ثلاثة احدها ما لا
يمكن معرفة المراد به وينقض بالمهمل والثاني ما افاد شيئا من جملة اشياء هو معين في نفسه
واللفظ لا يعينه وهو منقوض بفعل الرسول صلى الله عليه وآله فان فعله واللفظ لا يعينه
يدل على ان احد اللفظ جنسا في حده والثالث ما افاد احد الاشياء ونقض بالعام وقيل ما افاد
شيئا معينا في نفسه ولا يستعمل بافادة بعينه وهذا التعريف ذكره للمصنف في بعض كتبه وقيل
ان معينا بالنصب صفة لشيء يلزم منه التناقض بل الاولى ان يكون بالرفع خبرا لمبتدا محذوف
والاجمال قد يكون في اللفظ وفي الفعل واما الاول فاما ان يكون استعمال اللفظ في موضوعه
كاللفظ المشترك عند من يمنع من حمله على جميع معانيه او يكون متقابلة كالقرء للحيض
والطهر والمتواطي المحتمل لكل فرد منه عند الامر باحدها قبل التعيين مثل قوله واتوا حقه يوم
حصاده فانه قبل بيان مقداره مجمل لتساوي نسبة اي كل من ابعاضه او حال استعماله
في بعض موضوعه كالعام المخصص بالمجمل مثل واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم
محصنين فقيد الحل بالاحصان وهو غير معلوم حينئذ ولقوله واحلت لكم بهيمة الانعام
الا ما يتلى عليكم فالمستثنى مجهول قبل التلاوة وهو مستلزم لجهالة الباقي بعد الاستثناء
ومثل اقتلوا المشركين بقول الرسول المراد البعض ولم يعينه والمثال الاول مجمل باعتبار
تخصيص العام بالصفة المجهولة والثاني مجمل باعتبار تخصيصه وبالاستثناء المجهول
وهما تخصيص بالمتصل والثالث باعتبار تخصيصه بقول الرسول وهو تخصيص بالمنفصل

او من السنة او محال استعماله في غير موضعه وحمل موضعه كالاسماء الشرعية والمجازية فالاولي
لقوله تعالي اقم الصلوة ولله علي الناس حج البيت فان المراد بهما غيرها وضع اللفظ له لغة وهي
قبل بيانها غير معلومة فهذا مع العلم علم النقل الي الغير ولم يعلم ذلك الغير اما لو لم يعلم النقل
فانه لا يكون مجملا لوجوب حمله علي موضوعه الاصلي والثاني كما لو دل دليل علي عدم ارادة
اللفظ منه والمجازات متعددة ولا اولوية لاحدها فانه يتحقق الاجمال وقد يكون الاجمال من
الفعل كما لو صلي عليه السلام ولم يعلم اي وجه اوقع الصلوة من وجوب او ندب فانه يكون
مجملا محتاجا الي البيان الا ان يقترن به بتلك الصلوة ما يدل علي الوجه كما لو صلي باذان
واقامة فانه قرينة الوجوب قال البحث الثاني المجمل جايز في الحكمة وواقع كالايات
المتقدمة احتج المانع بان القصد الافهام والا لزم العبث فان ذكر معه البيان لما لغير فايدة
والا لزم التكليف بالمحال والجواب المنع من الملازمة الاولي ان كان المطلوب الافهام التفصيلي
والمانع من الثانية لجواز اقتران التطويل لمصلحة خفية او ظاهرة هي لما استعداد للامتثال
قبل البيان فيحصل الثواب البحث الثالث التحليل والتحريم المضافان الي الاعيان ليس مجملا
لسبق فهم تحريم الاكل في حرمت عليكم الميتة والوطي في حرمت عليكم امهاتكم احتج الكرخي
بان متعلقهما غير مقدور فلابد من اضمار ولا اختصاص والجواب المنع من عدم الاختصاص
واية المسح ليست مجملة لان الباء ان كانت للتبعيض ثبت التواطؤ والا وجب الاستيعاب
احتجت الحنفية باحتمال الجميع والبعض فثبت الاجمال وقد تقدم جوابه ولا اجمال في
الفعل المنفي اذا قرب مجاز الي نفي الحقيقة المستلزمة لنفي جميع الصفات نفي الصحة المشاركة
في العموم ودلالة المطابقة هنا وان انتفت لا يلزم انتفاء دلالة الالتزام لان اللفظ بعد
استقرار الدلالة صار كالعام فاذا خصص في بعض الموارد وهي الذات بقي الباقي مندرجا
تحت الارادة واحتج ابو عبد الله البصري بان الفعل موجود ولابد من مضمر ينصرف
النفي اليه ولا تخصيص لبعض المضمرات دون البعض والجواب قد بينا الاولوية
ولا اجمال في اية السرقة اذ القطع حقيقة في الابانة واليد في العضو من المناكب ولا
في قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا لان المفهوم نفي المواخذة ولا اجمال في الامر
بالعدد المنكر للخروج عن العهدة باقل مراتبه وهو الثلثة قال السيد ان اراد الحكم
بالاجمال هنا عدم قصر اللفظ علي الثلثة فهو حق وان اراد عدم تناوله للثلثه

للثلثة فهو خطاء اقول هنا مسايل الاولي المحققون علي وقوع المجمل في كتاب الله ومنعه شاذ لنا يجوز
تعلق المصلحة به دون التفصيل فيمتنع تحصيلا لها ولوقوعه فيما تقدم قالوا لو خاطب الله تعالي
بالمجمل لكان عبثا ان لم يقصد به الافهام وان قصد مع القرينة طال بلا فايدة كاريد منكم عينا واريد
بها الذهب ولان التنصيص علي المعني اشمل وادخل في الفصاحة من المجمل المتعقب بما يدل علي المراد
منه وان كان الثاني لزم تكليف ما لا يطاق اذ المعني ا اللفظ الذي لا يدل عليه محال غير مقدور
والجواب ان اريد الافهام التفصيلي فلا عبث علي تقدير انتفايه اذ لا يلزم منه نفي مطلق الافهام
او نفي القصد مطلقا حتي يلزم العبث ونسلم منع الملازمة الاولي وان اريد الافهام المطلق او
الاجمالي فلا تكليف بالمحال ان خرج عن الثبات ولا تطويل ان لم نجعل لاحتمال مصلحة خفية لا يتم فيها
عقولنا او فايدة ظاهرة وهي استعداد المكلف للامتثال عند المخاطبة بالمجمل والحرمان في طلب
البيان الموجب لحصول الثواب وهذا هو المنع من الملازمة الثانية ب التحليل والتحريم المضافان
الي الاعيان مثل انا احللنا لك ازواجك واحلت لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم
احلت لكم بهيمة الانعام وقوله حرمت عليكم الميتة والدم حرمت عليكم امهاتكم فقال محققوا
المعتزلة والاشاعرة الي انها ليست مجملة خلافا لابي عبد الله البصري وابي الحسين الكرخي
وبعض القدرية لنا انه يسبق الي الفهم حل الاكل وتحريمه من قوله احلت لكم بهيمة الانعام
وحرمت عليكم الميتة وحل الوطي وتحريمه ومبادرة المعني عند اطلاق اللفظ دليل علي كونه
حقيقة فيه علي ما تقدم وان كان مجازا بحسب الوضع اللغوي لكنه بالنظر الي العرف الطاري
حقيقة فتعين حمله علي التقديري قالوا الاعيان غير مقدورة لا عدما لاستحالة الاختراع
ولا وجودا لاستحالة تحصيل الحاصل فلا يتعلق التحليل والتحريم لانهما من عوارض افعال
المكلف فلابد من اضمار يصح تعلقهما به من الافعال التي لا يلغو الخطاب واما ان تضمر جميع ما
يمكن اضماره منها او بعضها والاول باطل لاصالة عدم الاضمار الموجب لتقدير بما يرفع الضرورة
فتعين الثاني وليس اضمار بعض منها اولي من غيره فيجب اضمار بعض غير معين فيتحقق الاجمال
والجواب المنع من الاحتياج الي الاضمار فانه انما يتحقق اذا لم يكن اللفظ ظاهرا بحسب العرف
في الفعل المقصود عند الناس من تلك المعني وليس كذلك فان كل واحد ممن يسمع الالفاظ العربية يتبادر
فهمه عند قول القايل المولي وحرمت عليكم الميتة الي تحليل الاكل وتحريمه سلمنا لكن
لا نم بطلان اضمار الجميع وكونه موجبا لزيادة الاضمار المخالف للاصل معارض بما ان

اضمار البعض مفتقض الى الاجمال الموجب لتعطيل اللفظ ولان العمل به موجب لتعين البراءة
وخروج عن العهدة سلمنا لكن نمنع عدم اولوية اضمار بعض معين فان اضمار المنفعة المقصودة
من الغير كالباكا الاستمتاع من النساء والاكل من البهيمة اولى لكونه مفهوماً عند اطلاق اللفظ
دون غيره مما يمكن اضماره ح المحققون على عدم اجمال امسحوا لان الباء اما للتبعيض لقول الامامية وبعض
الشافعية او للالصاق لقول اكثر الادباء ولا اجمال فيهما اما الاول فلصدق البعض على كل من الابعاض
بالتواطؤ فيخير المكلف في مسح اي بعض شاء منه لان المامور به كلي فهو موجود في كل واحد منها فلا اجمال
واما الثاني فلوجوب مسح جميع الجميع لقول مالك والحسن البصري وابي علي الجبائي والقاضي عبد الجبار
وله جي لان الباء دخلت على المسح وقرينة بالراس وهو اسم البعض بتمامه وقيل لا لبعضه وقيل
الصيغة المذكورة حقيقة في القدر المشترك بين الجمع والبعض لاستعمالها فيهما في الكل اتفاقا
لصدق الراس على البعض بتمامه واما البعض فلانه يقال مسحت راس اليتيم وان كان قد مسح بعضه
والمجاز والاشتراك على خلاف الاصل فتعين كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما وح لا يتحقق
الاجمال وتخيير المكلف فيها احتجت الحنفية بانه يحتمل ان يكون المراد مسح جميع الراس
ومسح بعضه ولا اولوية لاحدهما فكان مجملا والجواب نمنع عدم الاولوية لان الباء ان كانت
للتبعيض فالبعض اولى عملاً بظاهر اللفظ ولانه متعين الارادة لكونه ما يمسح الكل وان لم يكن
للتبعيض كان حملها على ارادة الجميع اولى لما بينا ولانه يحصل بيقين البراءة والامتثال قال
المرتضى ان كانت للتبعيض فهي مجملة لعدم دلالة اللفظ على تعيين ذلك اللفظ البعض
لا على التخيير ثم اورد على نفسه انه لو كان معيناً لبينه واجاب بانه لو كان نحو البينة قال المصنف
وليس بجيد لان الاطلاق يدل على التخيير ويشكل بعدم دلالة المطلق على الافراد حتى يدل
على التخيير بينها نعم يدل على وجوب ماهية المسح الكلية فالاتيان باي جزء يستلزم الاتيان
بالكل د الاكثر على انه لا اجمال في اللفظ الدال على نفي الفعل مثل لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
ولا عمل الا بنية ولا صيام لمن لا يجمع النية من الليل لان اللفظ ان كان له مسمى شرعي كالصلوة والصيام
حمل على ظاهره من نفي مسماه عند انتفاء الامور المذكورة كالقراءة في الصلوة وتبييت النية في الصيام
وهو يقتضي كونها اجزاء من تلك الافعال المنفية او شرايطها وان لم يكن له مسمى شرعي
مثل لا عمل الا بنية حمل على نفي الصحة لان نفي الذات غير مقصود لتحققها فلا بد من اضمار
حكم او صفة ليضاف النفي اليه حذراً من تعطيل اللفظ واضمار الصحة اولى ولان نفيها اقرب

الى نفي الذات من نفي باقي الصفات ونفي غيرها كالفضيلة والكمال فانه ليس كذلك فكان ابعد
من نفي الحقيقة وحمل اللفظ عليها اقرب الى موضوعه اولى من حمله على الابعد عنه وفاقاً
ولان اللفظ دال على نفي الذات والدال على نفي الذات دال على نفي جميع الصفات لاستحالة بقاء
الصفة عند نفي الذات وحينئذ يكون قوله لا عمل الا بنية مثلاً دالاً على نفي الذات ونفي الصحة
ونفي الكمال ترك العمل به في نفي الذات لتحققها فوجب العمل به في الباقي لا يقال اللفظ ليس دالاً
على نفي الصفات بالمطابقة بل بالالتزام وهي تابعة للمطابقة اعني دلالة اللفظ على نفي الذات
فاذا انتفت وجب انتفاء دلالة الالتزام لاستحالة بقاء التابع عند ارتفاع متبوعه لانا نقول ان اللفظ
بعد استقرار الدلالة وتحقق الوضع يصير بالنسبة الى معانيه المطابقية والالتزامية كالعام بالنسبة الى
الى افراده فاذا قام الدليل على انتفاء ارادة المعنى المطابقي بقي معمولاً في المعاني الالتزامية
لعدم المعارض قال المصنف العموم انما حصل باعتبار الدلالتين فاذا عدمت المطابقة التي هي
الاصل وجب عدم الاخرى بل الحق ان الدلالة الاصلية باقية وان انتفى الحكم احتج ابو عبد الله
والقاضي ابو بكر بان الصلوة والعمل مثلاً موجودان فامتنع صرف النفي اليهما ووجب صرفه
الى حكم من احكامهما وليس بعض الاحكام اولى من البعض الاخر فاما ان يحمل اللفظ على الجميع
فيلزمه زيادة الاضمار بالضرورة وهو خلاف الاصل فتعين اضمار بعض غير معين وهو معنى الاجمال
والجواب المنع من وجود ما له مسمى شرعي كالصلوة والصيام عند عدم قراءة الفاتحة وتبييت النية
لانهما يصدقان على الصحيح منهما وما ليس له مسمى شرعي كالعمل المتحقق فلا نسلم انه لا اولوية لبعض ما
يمكن اضماره على البعض الاخر بان اضمار اعم الاحكام كالصحة مثلاً اولى لانه اشبه بالحقيقة من
الوجه الذي ذكرناه فيحمل لفظ الحقيقة عليها مجازاً واعلم انه قد رد النفي للنهي عن الفعل الذي
مثل قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وقد يكون بنفي وجوبه لقوله صلى الله
عليه واله لا الهجرة بعد الفتح ه لا اجمال في آية السرقة وقال المرتضى واتباعه هي مجملة في اليد
وقيل في القطع لاشتراك اليد بين معان وهو ملزوم للاجمال عند عدم القرينة واشتراك القطع
بين الابانة كما يقال قطعت العصب وبين الشق يقال قطعت يدي عند بري القلم ويريد
الجرح والجواب المنع من الاشتراك ومجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة وصدق اليد على ما على
العضو من المنكب مجاز من باب تسمية الجزء باسم كله وهو اولى من الاشتراك وقطعت يدي
مجاز في لفظ اليد لان المراد منها ذلك البعض المبان لا في الاية لانها متحققة اعترض بان الاجماع

واقع علي عدم القطع من المنكب فيكون مخالفاً للظاهر والجيب بان المجاز اولي من الاجمال مع ان
ظاهر اللفظ مجاز وقيل ليس بعض من اليد اولي من بعض فيثبت الاجمال اذ ليس المراد اي بعض
والاجزاء اي قطع و والاكثر عدم الاجمال في قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان خلافاً
لابي الحسين وابي عبد الله البصري لانهما غير مرفوعين عن الامة فلا بد من اضمار ليستقيم معنا
الكلام فلا يصير الكلام لكثرته المخالفة للاصل مع امكان دفع الضرر وذلك بالاقرار والاجماع علي
ثبوت بعض الاحكام وهو ان لزوم ضمان المتلفات وقضاء العبادات وذلك البعض الواجب اضماره
ليس بمعين لعدم دلالة اللفظ عليه فهو غير معين وهو معني الاجمال والجواب بمنع عدم
دلالة اللفظ علي بعض معين فانه ظاهر في عدم المواخذة لعرف اهل اللغة قبل ورود الشرع
فان كل عارف باللغة يتبادر الي ذهنه رفع المواخذة عند قول السيد لعبده رفعت عنك الخطا
والنسيان في النفي الخلافي ونمنع وجوب الاضمار اذ المراد بالامة مجموع المتكلمين والخطا والنيان
مرتفعان عنهم ولاينا في ذلك وقوعهما عن بعض الامة ن قيل الاجمال لتحقق في العدد المنكر نحو اعط
دراهم لصدقه علي الثلثة فما زاد فلا يجوز التمسك به في شي قبل البيان وهو خطا لوضع المنكر
المشترك بين جميع المراتب وهو مطلق الجمع والثلاثة لازمة لذلك المشترك في شقية الارادة
بخلاف غيرها وقول المرتضي ظاهر **قال الفصل الثاني** في المبين وفيه مباحث **الاول** البيان وقد
وقد يكون بالقول وهو ظاهر وبالفعل كما بين عليه السلام الصلوة والحج ويعلم كونه بياناً اما بالضرورة
من قصده او بقوله هذا بيان وشبهه مثل صلوا وخذوا او بالنظر كما لو ذكر مجملاً وقت الحاجة
وفعل ما يصلح للبيان ولم يبين فانه يكون بياناً والا لتاخر البيان عن وقت الحاجة وبالترك كما لو ركع
في الثانية بغير قنوت فيعلم نفي وجوبه او يسكت عن بيان الحادثة فيعلم انتفاء الحكم او يترك
فعلا تناوله وامته خطابه فيدل علي تخصيصه ان كان قبل فعله او نسخه عنه ان كان بعد فعله
ومن قال ان الفعل يطول فلا يقع بياناً لان القول قد يكون اطول **اقول** البيان لغة ماخوذ
من البين وهو الفرق بين الشيئين ويقال للتبيين والبيان كالتكلم والكلام عرفاً قال الرازي
وهو ما دل علي المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة علي المراد وينبغي تقييده بقوله
من حيث هو كذلك اي مراد بذلك الخطاب لئلا ينتقض طرداً بالخطاب بلفظ مشترك
قاصداً احد معانيه ثم خاطب هو او غيره بلفظ موضوع لذلك المعني المراد خاصة لذهب
بعد قوله علي قاصداً انما للذهب فلولا الزيادة صدق الحد عليه وليس بياناً وتقييد فقوله

قوله لا يستقل بنفسه بقوله بالنسبة الي المخاطب والا ينتقض عكساً بالنص لمن خوطب بلغة لا
يعرف وما فانها بيان بني استقلال الخطاب بالدلالة بالنسبة الي العارف بها وايضا ينتقض عكساً
ببيان المراد من العام المخصوص كما لو قال اقتلوا المشركين ثم قال المراد من عدا اهل الذمة
فانه بيان مع كذب الحد عليه لاستقلال العام بالدلالة علي المراد وهو من عدا اهل الذمة فان
البيان هنا انما دل علي عدم ارادة اهل الذمة ويمكن الجواب عنه بان المراد بالدلالة المطابقة
ودلالة العام علي بعض مقصود بالتضمن او ينتقض عكساً ايضاً ببيان افعال وجود الرسول
عليه السلام فانه بيان مع انه ليس دالا علي المراد بخطاب لا يستقل بنفسه وقال المرتضي
والجبائيان البيان هو الدلالة ولا جود انه ما دل علي تعيين احد اجزاء امر او امور محتملة
الارادة من قول او فعل من حيث هو كذلك والاخير لئلا ينتقض طرده بقوله بعد عين ذهبا علي
سبيل الاتفاق وقيل هو ما دل علي المراد بطريق لا يستقل بنفسه في الدلالة علي المراد والبيان
نسبة بين المبين والمبين تدل علي المبين بنفسه وما ورد عليه بيانه كالعام اذا ورد عليه المخصص
والمطلق اذا ورد عليه المقيد والمجمل اذا ورد عليه ما يقيد بعض المراد منه والمبين اما للاحكام
الشرعية او لغيرها والمقصود هنا هو الاول وهو اما قول كالمراد من القرء والاطهار او فعل بان
اما ان يكون دلالته علي البيان لمواضعة كالكتابة وعقد الاصابع وقد وقع البيان به كما كان
النبي يثبت بالاحكام الي عماله او لا بمواضعة كالامتثال لقوله عليه السلام هكذا واشار باصابعه
وكما بين الصلوة والحج بفعله او ترك كما ذكر او سكت عن بيان الحادثة فيعلم انتفاء الحكم
الشرعي فيها او ترك مدلول ظاهر العام المتناول له ولامته فيعلم انه مخصوص والتخصيص كم
العام تامته وان كان تركه بعد فعله مرة او مرات علم نسخه عني ثم ان ثبت مساواة امته له فيه يتسخ
عنهم ثم العلم بكون الفعل بياناً قد يكون ضرورة كما لو امر بفعل ثم اتي به مقترناً بما افاد الضرورة
بكونه بياناً للمامور بصلوته وحجه وقد يكون بالدليل اللفظي كما لو قال عليه السلام هذا بيان
للمجمل وشبهه كما بين عليه السلام الصلوة والحج والوضوء ويقول صلوا وخذوا وهذا وضوء
وقد يكون بالدليل العقلي كما لو امر بفعل مضيق بلفظ مجمل وفعل عليه السلام فعلا صالحاً
لبيانه ولم يبين بالقول ان ذلك بيان فانه يعلم كونه بياناً بالدليل العقلي وهو انه لو لم يكن
ذلك الفعل بياناً لزم عدم البيان عند الحاجة اليه والتالي باطل والا لزم التكليف بالمحال
وقت الفعل لا يكون بياناً لانه قد يطول فينتقص الي تاخير البيان عن وقت الحاجة والجواب

للجانب القول قد يكون اطول كما لو وصف افعال ركعة وكيفياتها واحتاج الى تكرارها
بالتحفظ وح ان كان احدهما اطول بحيث يوجب تاخر البيان قدم الاقصر وان تساويا جاز كما
قال **البحث الثاني** الفعل والقول ان اتفقا فالاول بيان والثاني تاكيد وان تنافيا كما لو طاف
طوافين وامر بواحد قال ابو الحسين المتقدم بيان وقيل القول لانه بيان بذاته ولانه جمع بين
الدليلين اذ الفعل يحتمل انه من خواصه عليه السلام **البحث الثالث** البيان قد يساوي المبين
في القوة والضعف وقد يكون معلوما والمبين مظنونا وبالعكس كما في تخصيص المعلوم بالمظنون
ولا فرق بين الواجب وغيره في وجوب بيانهما **اقول** هنا مسئلتان **ا** الاولى اذا اتفق فعل وقول
صلح كل منهما للبيان فالحق انهما ان كان مدلولهما واحدا فالسابق بيان واللاحق تاكيد له لحصول
الكشف بالاول فان علم التاريخ فالبيان هو الاول وان جهل علم في الجملة ان احدهما بيان
هذا اذا تساويا في قوة الكشف والايضاح اما لو تفاوتا فالم يصلح الاضعف لتاكيد الاقوى فان
علم تقدم الاضعف فالاقوى مؤكد وكذا مع الجهل اذ لا يمكن تقديم الاضعف والا لتوكد الاقوى
به ويشكل بالمنع من عدم جوازه كشهادة الواحد المؤكدة للاثنين سلمنا لكن التاكيد ليس
بالاضعف وحده بل بالمجموع وان تنافيا ظاهرا كما روي عنه عليه السلام انه قال من قرن
الحج الى العمرة فليطف لهما طوافا واحدا مع انه طاف طوافين وسعى سعيين فان تقدم احدهما
الاخر كان المتقدم بيانا عند ابي الحسين فان كان هو القول فالطواف الثاني ندب وان كان
الفعل كان واجبا لان بيان الواجب واجب وقال الامدي ان تقدم القول فهو بيان ويحمل
الطواف الثاني على الندب والا لنسخ مدلول القول والجمع بين الدليلين اولى من نسخ مدلول
احدهما وفعله الطواف تاكيد للقول وان تاخر فالفعل لا يدل على وجوب الطواف الثاني
الا ان القول بعد يدل على عدم وجوبه القول باهمال دلالة القول ممتنع فلم يبق الا ان
يكون ناسخا لوجوب الطواف الثاني في حقه وان تحمل قولا على وجوب الاقل دون الثاني
في حق امته دونه واما ان جهل المتقدم منهما فالاولى تقديم تقدم القول وجعله بيانا
لاستقلاله في الدلالة بنفسه بخلاف الفعل المفتقر الى القرينة ولانه لو تقدم القول احمل
الفعل على ندبية الثاني ولو قدر تقدم الفعل لزم تعطيل القول او كونه ناسخا لحكم الفعل
او ان يكون الفعل ثابتا لوجوب الطواف في حقه عليه السلام دون امته والقول دليل
على عدم وجوبه في حق امته والاهمال والنسخ خلاف الاصل والافتراق بين النبي عليه السلام

السلام وبين في وجوب الطواف الثاني مرجوح بالنسبة الى الاشتراك اذ هو الغالب في الاحكام
وقيل القول بيان تقدم او تاخر لانه بيان بنفسه والفعل بطريق آخر عقلي او نقلي او قرينة حالية
ولان فيه جمعا بين الدليلين لاحتمال كون الفعل خاصا به والامر بواحد بيانا لما امته وان جهل
التاريخ قال ابو الحسين يكون البيان القول لما ذكر ولان فرض تاخر القول يقتضي الى كونه ناسخا
او معطلا بخلاف عكسه لجواز كونه من خواصه فلا نسخ ولا تعطيل ويمكن ان يقال ما تمسك به
غير مطابق اذ ليس القول وارد على مجمل ليكون ثابتا له بل هو حكم مبتدا وفعله عليه السلام
لا ينافي قوله الا بتقدير ان يقول فليطف لهما طوافا واحدا لا زائدا وتحضر وقت التكليف الخطاب
لئلا يتاخر البيان عن وقت الحاجة اما على تقدير عدم هذه الزيادة او عدم حضور وقت
العمل بمدلول القول فلا منافاة اذ ايجاب طوافين لا ينافي ايجاب واحد ولا يتجه الاعتذار بقوله
ان الزيادة في العبادة تنسخ **ب** مساواة البيان للمبين في القوة والضعف او حدهما ان في طريقهما
اي دليل صدورهما عن الشارع وثانيه في دلالتهما على معناهما اما الاول فذهب الكرخي الى وجوب
كون البيان معلوما اذا كان المبين معلوما ولهذا رد خبر الا وساق وهو قوله عليه السلام ليس
فيما دون خمسة اوسق صدقة وعمل بقوله فيما سقت السماء العشر والمحققون على خلافه لجواز
كل من الاقسام الاربعة الممكنة اعني كونهما معلومين ومظنونين واحدهما كتخصيص الكتاب
والمتواتر بالواحد واما الثاني فان كان المبين مجملا كفى في بيانه تعيين احد احتماليه بادنى ما
يرجح على الاخر لوجوب العمل بالراجح وان كان ظاهرا في احدهما كالعام والمطلق كون المخصص
اقوى دلالة من العام على صورة التخصيص وكون المقيد اقوى دلالة على التقييد من المطلق
على الاطلاق اذ لو تساويا لزم الوقف ولو كان البيان مرجوحا استحال العمل به والغاء الراجح
بل يتعين عكسه اما مساواتهما في الحكم فقيل بيان الواجب فان اريد به ان بيانه على الرسول
عليه السلام واجب وبيان غيره من المندوب والمباح والمكروه ليس واجبا وان كان مجملا
فهو باطل فان بيان المجمل واجب مطلقا سواء يضمن فعلا واجبا او غيره من الاحكام والا لزم
التكليف بالمحال ويشكل بالمنع من اللزوم المذكور فان ما عدا الواجب فعله او تركه والمباح والمندوب
والمكروه ليس فيه تكليف على ما مر ولا يلزم من عدم بيانه التكليف بالمحال قال المصنف المندوب
والمكروه وان يكونا من التكليف الا ان احدهما مطلوب الفعل والاخر مطلوب الترك فيجب
فيهما البيان لان طلب الفعل والترك يستدعي الفهم ولان الخطاب بهما وبالمباح لا بد فيه من

تحصيل الغرض الافهام ويشكل بالمنع من وجوب بيانهما فانه المتنازع واستدعا الطلب الفهم
ممنوع سلمنا لكنه يستدعي فهم الطلب لا فهم المطلوب سلمنا لكن الفهم حاصل اجمالا بلا بيان
وهو كاف ولذلك الغرض من الخطاب انما هو الافهام مطلقاً **قال البحث الرابع** الاجماع على انه
لا يجوز تاخير البيان عن وقت الا عند من يجوز تكليف المحال ومنع ابو الحسين من تاخيره
الي وقت الحاجة في كل خطاب له ظاهر يراد منه الغير غيره مثل العام المخصوص والمجاز والنسخ
وتعيين النكرة واكتفي بالاجمالي وجوز في مثل المتواطية والمشتركة وجوز الاشاعرة التاخير
في الجميع الي وقت الحاجة وجمهور المعتزلة على المنع الا النسخ احتج ابو الحسين بان ارادة ما
يعلم من الخطاب خلافه مع عدم الاشعار اغرا بالجهل فيكون قبيحاً احتجت الاشاعرة بقوله
فاذا قراناه فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه وبانه امر بذبح بقرة معينة لقوله انها بقرة صفراء
انها بقرة لا ذلول ولم يبينها وقت الخطاب والا لما سالوا وبقول ابن الزبعري لما نزل انكم وما
تعبدون لاخصمن محمداً قد عبدت الملئكة والمسيح وبانه يجوز تخصيص الميت قبل الفعل اجماعاً
وذلك يقتضي الشك في المراد بالخطاب مع عدم تقدم البيان والجواب الاول انما يلزم الاغرا لو لم
تقرر في العقل تجويز التخصيص كما في المتشابه وعن الثاني انه يقتضي تاخر البيان عن وقت الحاجة
وكذا الثالث وعن الرابع انه جهل من السايل فان ما لا يتناول العقلا حقيقة وعن الخامس ان
التكليف مشروط بالسلامة وهو ثابت عند كل عاقل ونحن مكلفون باعتقاد عموم التكليف قبل
الموت بشرط السلامة **تنبيه** جوز السيد المرتضى تاخير التبليغ الي وقت الحاجة لامكان اقتضاء
المصلحة ذلك والامر بالتبليغ لا يقتضي الفور والعموم لانصراف المنزل الي القران عرفاً
تذنيب يجوز ان يسمع الله تعالى المكلف العام من غير اسماع المخصص ويكون مكلفاً له بطلب
المخاصي فان وجد عمل به والا عمل بظاهر العام لانهم سمعوا اقتلوا المشركين ولم يسمعوا
سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد حين ويجوز اسماع العام المخصوص بالعقل ان افتقر الي
نظر احتج ابو الهذيل وابو علي بان فيه اغراء بالجهل ومنعا عن العمل بالعموم الا بعد
البحث عن المخصص في اقطار الارض والجواب لا اغراء مع ظن التخصيص وعدم التعيين
بالعموم وظن الاستغراق كاف في الاحتجاج والعمل بالعام فعلى هذا لا يجوز العمل بالعام
قبل البحث عن المخصص اجماعاً **اقول** احتج من منع تكليف المحال على عدم جواز تاخير
البيان عن وقت الحاجة واما عن الخطاب فجوزه بعض الاشاعرة والحنفية مطلقاً

مطلقا ومنع ابو اسحق المروزي وابو بكر الصيرفي وقال المرتضى والكرخي يجوز تاخير بيان المجمل خاصة
وقال اكثر المعتزلة كالجبائي وعبد الجبار يجوز تاخير بيان النسخ خاصة وقال ابو الحسين يجوز تاخير
بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل اما لاشتراك اللفظ او تواطؤ اما العام المراد به الخصوص او المطلق
المراد المقيد والمنسوخ اي الحكم المتعقب بناسخ والحقيقة المراد بها المجاز والمنكر المراد به المعين
فلا يجوز تاخيره مطلقاً نعم يكتفي فيه بالبيان الاجمالي الي وقت الحاجة ويؤخر التفصيلي اليها فيقول
هذا العام مخصوص وهذا الحكم سينسخ فله ثلث دعاو ا امتناع تاخير البيان فيما له ظاهر عن وقت الخطاب
ب الاكتفي فيه بالاجمالي **ج** جواز تاخير بيان ما لا ظاهر له والمصنف ذكر حجته على الاول الاخير وتقريرها
انه لو خاطب الشارع بما له ظاهر غير مراد من دون القرينة لزم احد امور ثلثة اما خروج الخطاب عن
كونه خطابا او الاغراء بالجهل او التكليف بالمحال لانه ان لم يقصد الافهام اصلاً لزم الاول وان قصد
افهام ظاهره مع عدم ارادته لزم الثاني وان قصد خلاف ظاهره لزم الثالث واما الدعوي الثانية
فظاهر فان المنسوخ وهي الاغراء بالجهل يرتفع بالاجمال واما الثالثة فلامكان تعلق الغرض بالخطاب
اجمالا لا لاشتماله على مصلحة لا توجد في غيره واجاب المصنف بمنع لزوم الاغراء لتحقق التقرير في العقل
بجواز ارادة خلاف الظاهر كالمتشابهات بخلاف المتنازع وجواز ارادة خلاف الظاهر لا ينفي اعتقاد
ارادة الظاهر نعم هو ظن يخلو عن الجزم احتجت الاشاعرة بعضها بوقوعه في قوله تعالى فاذا قراناه
فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه ومعنى قراناه انزلناه وثم للتراخي ويشكل بدلالتها على تاخير البيان
عن الانزال والمبالغة في التلاوة لا على التاخير عن الخطاب اذ التلاوة وتلقين القران ليس خطابا
لانه قد لا يقصد به الافهام ولقوله تعالى اذبحوا بقرة وهي معينة لوصفها بالصفرة وغيرها ولم
يبينها ولو كانت منكرة لما احتاجوا اليه ثم لم يبينها لهم الا بعد السوال وبقوله ... يعني الملئكة
والمسيح حصب جهنم لانهم عبدوا فتاخر بيانه الي قوله تعالى ان الذين سبقت وللاجماع على جواز
امر المكلفين مع جواز موت كل واحد منهم قبل الفعل وهو يوجب الشك في المراد بالخطاب وعلى تقدير
عدم وقوع ذلك للجاهل يكون تخصيصا لم يتقدم بيانه والجواب ان الاولين دلا على التاخر عن وقت الحاجة
وهو باطل اجماعاً فوجب التاويل فالمراد البيان الاظهار والاشتهار وهو وفق اللغة يقال بان
الكواكب وسور المدينة وهو اولى من حمل البيان على بيان المجمل والعام والمقيد لعود ضمير بيانه
الي مجموع القران ومجموعه لا يحتاج الي البيان بالمعنى الثاني فلو حمل اللفظ عليه عاد الضمير الي
الي البعض وهو خلاف الظاهر ولان البيان في الاية مضاف الي القران والبيان بالمعنى الثاني بيان

للمراد من القرآن لا لم والبيان بالمعنى الاول مضاف الي القرآن لا الي مدلوله والمراد منه فهو اولي لامكان
ان يراد بقوله فاتبع قرآنه وجوب تلاوته والبيان بيان الاحكام وحال التلاوة ليس مكلفا بالاحكام التي
تضمنها الخطاب ورد بانه مخاطب بها قبل البيان وانه لم يكلف بها وهذا التاويل انما يدل على المنع من
تاخير البيان حال التكليف لا عن الخطاب ولان ثم صار لغير التراخي في قوله ثم الله شهيد ثم اتينا
موسي الكتاب ثم كان من الذين آمنوا قال الرازي ثم للتراخي بالتواتر فلا يصح المنع قلنا لم يمنع كونها
للتراخي بل قلنا جاز ان يكون المراد غيره فلا يتم دليلكم لعدم سلامته عن الاحتمال او يقول بقوله
ثم ان التراخي عن جمعه في اللوح المحفوظ لا عن وقت الخطاب والبقرة غير معينة بل هي منكرة لظاهر لانها
ولانها لو كانت معينة لما استحق التوبيخ بالسؤال وسؤالهم البيان انما لغلطهم حيث حملوا اللفظ
النكرة علي المعينة او ليتحقق في الاخبار عن المعينات لانهم وان كلفوا بذبح اي بقرة شاؤوا والا انهم
لا يذبحون الا معينة او انه تعالي كلفهم بالتعيين بعد السؤال للمصلحة كما قال ابن عباس انهم لو
ذبحوا اي بقرة لاجزأتهم لكنهم شددوا علي انفسهم فشدد الله عليهم سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون
بينها بيانا اجماليا وسؤالهم عن التفصيل والبيان الاجمالي جاز ان يكون من موسي عليه السلام
وانه لم يكن في الاية فابن الزبعري غلط من وجهين الاول ان ما لمن يعقل ب ان العرب لم يعبدوا الملائكة
والمسيح وانما كانوا يعبدون الاصنام والاوثان والخطاب لهم اعرض بقوله تعالي والسماء وما بناها
ولا انتم عابدون ما اعبد وما خلق الذكر والانثى ولهم ابن الزبعري لوضعها لمن يعقل وهو من
فصحاهم ولانها لو اختصت بمن لا يعقل لما رادت لاية الاخرى ولاستغنا عنها عند التقييد بقوله
من دون الله واجيب بالدلالة علي الاستعمال فيمن يعقل لا الدلالة علي الحقيقة وعن الثاني بان
النبي صلي الله عليه واله قال له ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لمن لا يعقل واتباع قول النبي
اولي والاية نزلت للتاكيد ولذا التقييد واما التكليف فمشروط بسلامة المكلف وهذا
القدر معلوم للعقلاء ونحن مكلفون باعتقاد عموم التكليف بشرط بقاء المكلف وسلامته فما
يزيله فلا يفتقر الي بيان واحتج المانع مطلقا بان المقصود من الخطاب الافهام والمجمل لا يفهم
للتردد في معانيه والجواب المكلف يفهم انه مكلف باحد امرين او امور فيعزم علي الفعل فيثاب
واعترضه المصنف بان النزاع فيما لو كانت صيغة الامر مشتركة كما في صورة المامور ويشكل
بان المانع ان يمنع ذلك وكيف لا والامثلة المنزلة عن الاصوليين مصرحة بان النزاع انما
هو في الاجمال في المامور به لا في الامر وكذا حجتهم سلمنا لكن علي ذلك التقدير يفهم المكلف

المكلف انه يجوز ان يكون مامورا باحد الامرين فيعزم علي الامتثال فيثاب واعلم ان المرتضي
جوز تاخير النبي صلي الله عليه واله بتبليغ بعض ما يوحي اليه من الاحكام الي وقت الحاجة وهو
اختيار المحققين كالقاضي عبد الجبار لتبعيته المصلحة وربما تساويا وربما تضمن التاخير
مصلحة فلا يكون تحريم التبليغ متعينا علي الاطلاق قالوا قال تعالي بلغ ما انزل اليك والامر
للفور وافاده انه واجب فيكون تاركا للواجب وهو محال والجواب منع الفورية فلا اخلال البتة
بالواجب سلمنا لكن المراد بالمنزل انما هو القرآن عرفا وهو لا يعم الاحكام المدعي وجوب تبليغها وهو
جواب عبد الجبار وسلمنا ذلك لكن انما يتناول ما انزل اليه من الاحكام قبل وقت الامر بالتبليغ
ولا يتناول ما سينزل اليه منها الان لفظة انزل ماض فلا يتناول الحال والاستقبال ثم القايلون
بامتناع تاخير البيان عن وقت الخطاب اختلفوا في جواز اسماع الله تعالي المكلف العارف دون
الدليل المخصص ويكون مكلفا بطلبه فان وجد عمل بمقتضاه والا فبظاهر العموم مع اتفاقهم
علي الجواز اذا كان الدليل عقليا فقال ابو هاشم والنظام وابو الحسين يجوز ومنعه ابو علي
وابو الهذيل لنا وقوعه لسماعهم اقتلوا المشركين والمجوس مشركون ثم سمعوا عنهم ما ذكر
بعد مدة طويلة واختلافهم في حكمهم في خلافة عمر حتي روي عبد الرحمن وبجواز سماع
المخصوص بالعقل وان احتاج الي نظر فيجوز في السمع لان العلة في الجواز هناك انما هي تمكن
المكلف من معرفة المراد بالخطاب العام وهي بنفسها متحققة في المتنازع احتجا بلزوم الاغراء بالجهل
لاعتقاد ارادة الاستغراق والواقع خلافه ولانه لم يجز للمجتهد العمل بالعام حتي يبحث عن
المخصص لعدم جواز العمل بالعام مع جواز المخصص والجواب المخصص مظنون التحقق باعتبار
تخصيص اكثر العمومات عن الارادة من اللفظ ويجب البحث لظن الاستغراق الذي يكفي في
العمل لان عدم الظفر بالمخصص مع البحث عنه يوجب انتفاء ظن التخصيص وينظم الي ذلك كون
كون العام حقيقة في الاستغراق فيحصل ظن انتفاء التخصيص والعمل بالظن واجب فعلي تقدير
اسماع المكلف من دون المخصص لا يجوز العمل بالعام الا بعد البحث عن المخصص واختلف هنا
فقال القاضي يمتنع العمل به واعتقاد عمومه الا بعد الجزم بانتفاء المخصص بل يمكن حصوله
بان تكون المسالة التي تمسك فيها بالعموم مما كثر الخلاف فيها بين العلماء وطال النزاع بينهم
ولم يظفر احد منهم علي ما يوجب التخصيص فيعلم انه لا مخصص والا لما خفي عليهم ولانه
لو كان المراد بلفظ العموم الخصوص لنصب الله تعالي عليه دليلا وجوبا وقال الاكثر كالجويني

والغزالي وابن سريج لا اشترط الجزم بانتفاء المخصص بل يكفي الظن فان طريق الجزم بانتفائه هو السبر
وهو غير يقيني وخوض العلماء لا يجب في كل عام او بجواز اطلاع بعضهم على المخصص ولم ينقل
وهذا قريب قال البحث الخامس كل من يريد الله تعالى افهامه بالخطاب وجب بيانه اما لان
يعمل به كالعالم في الصلوة او لا لذلك كالعالم المكلف بمعرفة احكام الحيض وشبهه ومن لا يريد افهامه
لا يجب عليه بيانه اذ قد يراد منه العمل كالعامي فانه يراد منه التكليف بما يفتيه المفتي اقول اشار
الى بيان ما يجب البيان له فكل من اراد الله تعالى افهامه خطابه المجمل وجب بيانه له والا لزم
تكليف المحال ومن لا يريد لا يجب لعدم تعلق الخطاب به ثم المراد كونه قسمان ا من يراد منه
فعل ما تضمنه الخطاب ان تضمن فعلا كالعالم في الصلوة فانه مكلف بفعلها ب من لا يراد منه
ذلك كالعالم في مسايل الحيض وشبهه مما يعرض للنساء والذين لا يراد منهم لهم خطابه قد لا يراد
منهم فعل ما تضمنه الخطاب كالعوام بالنسبة الى الحيض والنساء بالنسبة الى ما يختص الرجال وكامة محمد
عليه السلام بالنسبة الى الشرايع المتقدمة وقد يراد به فعله كالعامي بالنسبة الى العبادات والنساء
الى الحيض فان المراد منهم العمل ما يعينهم المفتي وليسوا مكلفين بسماع القرآن والحديث المتضمن
للحكم فضلا عن معرفته ووجوه دلالتها قال الفصل الثالث في الظاهر والمؤول وقد مضى تعريفهما
ومن التاويل بعيد وقريب فمن البعيد تاويل الحنفية قوله عليه السلام لابن غيلان وقد اسلم
على عشر امسك اربعا وفارق سايرهن بابتداء النكاح وامساك المتقدمات لتزوجهن بالاسلام
وابعد منه قوله عليه السلام لفيروز الديلمي عند اسلامه على الاختين ابتدايهما سبب فانه
اقتضى التخيير عن تفصيل ومنه فاطعام ستين مسكينا باضمار طعام للتساوي في دفع الحاجة بين
ستين يوما وبين واحد وستين يوما لامكان قصده فضل الجماعة وحضور استجابة الدعوة
فيهم وليس ببعيد حمل اية الزكوة على بيان المصرف لان سياق الاية اقول في المعطين ان
احدوا او سخطهم ان منعوا   الظاهر لغة الواضح والمؤول مشتق من آل يؤول اي رجع
ومنه تاول فلان المعنى الفلاني بلد التي نظر اوله معناه الذي وقد تقدم تعريفهما اذ التقسيم
مقيد للتعريف بل قد يفيد التحديد لتمام الكلم اذا كان المقسوم جنسا قريبا والاقسام فصولا ولما
قبل الرجحان الشك والضعف بحيث يمنع النقيض تارة واخرى دونه وانقسم اللفظ بذلك الاعتبار
الى النص والظاهر كان مقابله وهو المرجوح كذلك والقرب والبعد اضافيان يختلفان بالنسبة الى
الاشخاص وغيرها فمن ثم انقسم التاويل الى القريب والبعيد وايضا الى التاويل الا اذا تعذر حمل

حمل اللفظ على ظاهره لدليل راجح عليه ولا بد من احتمال اللفظ لما صرف اليه وان بعد وان يكون
المأول حافظا وعالما بدلالات الالفاظ بحيث يعرف تفاوتها في احتمال ارادتها فمن البعيد تاويلهم
قوله عليه السلام لابن غيلان وقيل غيلان وقيل غيلان بن سلمة الثقفي اي اخره بحمل لفظ الامساك
على ابتداء النكاح والفرقة على عدم التزويج او على امكان وقوع النكاح قبل حصر النساء في عدد
وكان صحيحا لان انكحة الكفار لا يبطل منها الا ما خالف الاسلام او اندارس باختيار والي النساء
من وجه البطلان اي قوانين اللفظ يمتنع منها لان المتبادر الى الفهم من لفظ الامساك انما هو
الاستدامة دون التجديد ولتفويض النبي صلى الله عليه وآله الامساك والفرقة الى اختيار الزوج
مع حصول الفرقة عندهم بغير اختيار بنفس اسلامه وتوقف ابتداء النكاح على رضاهم وكان
الامر اما للوجوب او للندب وحصر التزويج في المشترين ليس واجبا ولا ندبا وان استحب النكاح في
الجملة لجواز نكاح غيرهن والمفارقة ليست من فعل الزوج حتى يؤمر بها والحصر ثابت ابتداء
والا لنقل تزويج بعض المؤمنين المسلمين باكثر من اربع ولما لم ينقل علم ثبوته ابتداء وان الذي
اسلم لم يكن عارفا بالاحكام الثابتة في الاسلام لقرب عهده ولما روي له واحد اسلم على خمس
فقال له النبي صلى الله عليه وآله امسك منهن اربعا وفارق واحدة قال فعمدت الى اقدمهن
عندي فارقتها ومنها تاويلهم حديث فيروز بالتاويلات المذكورة وهو ابعد من الاول لانه
هنا حينئذ تخيير بخلاف الاصل ومنها ان المراد اطعام طعام ستين مسكينا لان المقصد دفع
الحاجة وان كان فرق آخر فلم يعتد به الشارع ولا فرق في ذلك بين ورود بيه حاجة ستين مسكينا
يوما واحدا وبين دفع حاجة مسكين واحد ستين يوما ويضعف بانه لا حاجة الى الاضمار
المخالف للاصل من غير ضرورة وما ذكروه وان سلم فليس مقصودا وحده بل هو وفضل الاجتماع
واغتنام بركة الجماعة وحصول استجابة الدعوة له فانه قبل ان يخلو هذا العدد من المسلمين ولي
من اولياء الله تعالى وحصوله في الواحد نادر وتاويل اصحابنا ومالك ان الزكوة على بيان
المصرف دون تملك كل صنف من الاصناف ليس كذلك تاويلا بعيدا خلافا للشافعي لنا ان
المقصود انما هو بيان مصارف الصدقات وشروط الاستحقاق ودفع الحاجة عن صنف من
الاصناف واستبعده الشافعي محتجا بانه تعالى اضاف الصدقة اليهم بلام التمليك وعطف
بواو التشريك وكون الاية لبيان المصرف وشروط الاستحقاق لا ينافي فيما قلناه لجواز كونه
مقصودا ايضا وهو اولى لموافقته ظاهر الاضافة والعطف والصرف الى واحد ابطال لذلك

فلا يجوز وهو ضعيف لان سياق الاية يدل على ما قلناه وهو قوله تعالى ومنهم من يلمزك في
الصدقات الاية ويقولون ان محمدا صلى الله عليه وآله وسلم يعطي الصدقات من احب وان
اعطاهم كثيرا رضوا وان اعطاهم قليلا سخطوا وكذا ان منعهم ورد الله تعالى عليهم بقوله ولو
انهم رضوا ما آتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله انا الى الله
راغبون واشار الى ان محمدا صلى الله يعطيها اهلها ومستحقها ومن حصلت فيه شروط
الاستحقاق وعد ذلك بقوله انما الصدقات الاية واجرا اللفظ على ظاهره انما يتعلق عند عدم
المعارض من القراين وغيرها وقد بينا القرينة الصارفة له عن الظاهر الى ما قلناه على ان لقايل
ان يمنع كون اللام حقيقة في التمليك لانها مستعملة في غيره كالاستحقاق والاشتراك والمجاز على
خلاف الاصل فتعين كونها للقدر المشترك بينهما وهو مطلق الاختصاص وقوله لا منافاة بين ما
قلناه وبين كون الاية لبيان المصرف باطل لان ما قاله يقتضي التشريك ولذلك لو قلنا انها لبيان
المصرف قال المقصد الخامس في الافعال وفيه مباحث الاول ذهبت الامامية الى امتناع صدور
الذنب عن الانبياء سواء كان الذنب صغيرا او كبيرا ولا فرق بين العمد والنسيان لا قبل النبوة ولا بعدها
والا لوجب اتباعهم لعموم الامر بالاتباع مع الجهل بكونه معصية ولا ترتفع الامان عن اخبارهم فينتفي
فايدة البعثة ولعدم الانقياد الى طاعتهم مع العلم فيسقط محلهم من القلوب وهو نقيض الغرض
ولتطابق العقلاء على امتناع ووقوع الكفر منهم الا الفضيلية حيث جوزوا الذنب وكل ذنب عندهم
كفر وجوز بعض الحشوية صدور الخطا في الاعتقاد الذي لا يوجب كفرا كالحكم بعدم بقاء الاعراض
مثلا واما ما يتعلق بالتبليغ فقد اجمعوا على عصمتهم فيه وما يتعلق بالفتوى كذلك الا الخطا
سهوا فقد جوزه بعضهم والحشوية جوزوا الكباير عليهم عمدا وانه واقع وابو بكر جوزه
عقلا ومنعه سمعا والجبائي منع من الصغيرة والكبيرة الا على سبيل التاويل وبعضهم منع
العمد والتاويل وجوز السهو الا انهم يعاقبون بالتحفظ من ذلك واكثر المعتزلة
منعوا من الكبيرة عمدا وجوزوا الصغيرة سهوا وخطا وعمدا وتاويلا الا المنفر والحق
ما ذكرناه اولا اقول لما كان بعض افعال الرسول عليه السلام من مبادي الاحكام الشرعية
وكان متوقفا على عصمته عليه السلام بحث عما هو اعم من ذلك وهو مطلق افعال الانبياء عليهم
السلام وذهبت الامامية الى عصمة كل نبي من مطلق الذنوب ولو سهوا او خطا في التاويل
قبل النبوة وبعدها لعموم الامر الوارد بالاتباع مثل قوله تعالى واتبعوه ان كنتم تحبون الله

الله فاتبعوني فلو جاز عليهم شيء من ذلك لوجب اتباعهم فيه مع الجهل بكونه معصية والتالي
باطل والا لزم وجوب الحرام ولانه لولا العصمة لجاز اخبارهم بالكذب فينتفي الوثوق باخبارهم فتنتفي
فايدة البعثة اذ الغرض تعريف المكلفين ما لا يستقل عقولهم بادراكه بحيث يتابعون النبي صلى
الله عليه وآله فلو جاز الكذب جاز ان ما يامر به قبيح وما ينهى عنه حسن فلا يجب اتباعه ولا الانقياد
اليه ولسقوط محلهم ووجوب الاختيار بينهم والاعراض عن متابعتهم والاقدام على مخالفتهم
لو جاز الخطا عليهم وذلك نقض للغرض ومخالف لمقتضى الحكم وهذا التنزيه تفرد بذلك الامامية
عن جميع الفرق اما المعتزلة فلتجويزهم الصغاير والاشاعرة الكباير ويجوزون ارسال
من اسلم عن كفر ووافقهم عليه بعض المعتزلة لعدم دليل على عصمتهم عن ذلك لنا دليل
العقل على الحسن والقبح العقليين ورعاية الغرض من افعاله تعالى وحاصل الخلاف انه بعد ا الاعتقاد
وجوز الفضيلية من الخوارج الكفر وجوزت الحشوية اعتقاد الخطاء ما لم يبلغ الكفر ومنعه اخرون
لكونه منفرا ب التبليغ واتفقوا على امتناع التغيير والتبديل عليهم فيه والا انتفى الوثوق
عما يخبرون به وجوز بعضهم ذلك سهوا ج الفتوى واتفقوا على امتناع خطائهم عمدا وجوزه
قوم سهوا ومنعه الباقون والاجماع تعيين الشرع د افعالهم فجوز القاضي ابو بكر عقلا لا سمعا
والحشوية الكباير عمدا وانفرد الحشوية بتوقعه ومنع الجبائي من اربعة الذنب مطلقا عمدا
وجوز الخطا في وضع عن امتهم لقوة عقولهم ومعرفتهم وتمكنهم من التحفظ واكثر المعتزلة جوزوا
الصغاير عمدا وسهوا وخطا في التاويل الا المنفر كالكذب والتطفيف وسرقة القليل كحبة
بقل وقيل لا يقع منهم ذنب مطلقا عمدا واما سهوا فيقع لكن بشرط ان يذكروه في الحال ويعرفوا
غيرهم انه سهو والحق الاول لما تقدم والاستقصاء في الكلام قال البحث الثاني الحق عندي
ان فعله عليه السلام ان لم يظهر فيه قصد القربة لم يدل على حكم في حقنا لاحتمال الاباحة
احتج الموجبون بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره لقد كان لكم في رسول الله اسوة
حسنة فاتبعوه فاتبعوني وما آتاكم الرسول فخذوه واطيعوا الرسول زوجناكها لكيلا يكون
على المؤمنين حرج ولانه احوط والجواب الامر حقيقة في القول سلمنا الاشتراك لكن لا يدل على
الفعل خصوصا مع سبق ذكر الدعاء والاسوة انما تتحقق مع علم وجه الفعل وكذا الاتباع [illegible]
بالاتباع القول بقرينة فما نهاكم والطاعة موافقة الامر ونفي الحرج يدل على الاباحة لا على
مطلق الوجوب والاحتياط انما يصح فيما علم وجهه ويلحق بذلك الافعال الطبيعية كالقيام والقعود

والانبت تخصيصه عليه السلام به كالوصال والزيادة علي اربع اماما وقع بيانا فانه يبلغ فيه
اجماعا كقطع السارق والغسل من المرفق وما عرف ذلك مما علمت صفته وجب التاسي به فان كان
واجبا كنا متعبدين بايقاعه واجبا وان كان ندبا تعبدنا بالندب وان كان مباحا تعبدنا باعتقاد
الاباحة لقوله تعالي لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله والاسوة الاتيان بفعل
الغير لانه فعله وقوله لمن كان يرجو الله يجري مجري الوعيد علي الترك وللاجماع الي الرجوع في الاحكام الي افعاله
عليه السلام كقبلة الصايم اقول افعال النبي عليه السلام اما ان تكون طبيعية كالاكل والشرب
والقيام والقعود والنوم وشبهه ولا شك في اباحته له ولامته او غير طبيعية فان ثبت اختصاصه
بها كوجوب الوتر والتهجد بالليل واباحة الوصال في الصيام فلا يجب التاسي به اجماعا بل
اختصاصه بها دليل علي عدم مشاركتنا اياه وفيه ان لم يثبت وعرف انه فعله بيانا لنا فهو دليل
اتفاقا والاصح عدم دلالته علي وجه الفعل بمجرده بل هو تابع للمبين فيكون بيانا لصفة الفعل
لا لوجهه كقطع يد السارق وان لم يعرف انه بيان فان علم منه قصد التقرب الي الله تعالي كان
دالا علي الوجوب في حقه وحقنا عند ابن سريج وابي هريرة وابن خيران والحنابلة وبعض
المعتزلة ونقل عن الشافعي انه للندب وهو مذهب الجويني وعن مالك انه للاباحة وقيل بالوقف
وهو مذهب المرتضي والصيرفي والغزالي وجماعة من الشافعية والاولي انه للقدر المشترك بين
الوجوب والندب اذ القربة ترفع الاباحة والحظر والكراهية وخصوصية الوجوب والندب
لا يعلم وان لم يعلم قصد القربة وهو الذي ذكره المصنف فاختلف فيه علي نحو اختلافهم فيما
قبل والاصح انه للقدر المشترك بين الوجوب والندب والاباحة وهو رفع الحرج عن الفعل لامتناع
عصمته من الحرام وبهذا وقوع المكروه لاغلبية الواجب والندب والمباح عليه فتطرح المكروه
هذا في حقه اما في حقنا فلذلك ايضا لانه وان اختص بخصايص لكن المشاركة اغلب وادراج
الفادر تحت الغالب اولي احتج الموجبون بوجوه ثمانية ا قوله تعالي فليحذر الاية والامر
يطلق علي الفعل كالقول كما مر والتحذير عن مخالفته فعل يدل علي وجوب موافقته وهو
الاتيان بمثله ب قوله لقد كان لكم الاية والتقدير من كان يرجو فله اسوة ويلزمه
بعكس النقيض لم يكن له فيه اسوة حسنة لم يرج الله وهو يجري مجري الوعيد فيكون للوجوب
ج قوله تعالي واتبعوه ويوجد في كتب الاصول بالفاء وهو غلط والامر للوجوب والاتباع
الاتيان بمثل فعله د قوله تعالي ان كنتم تحبون الله الاية فمن لا يتبع لا يحب الله لا انتاج استثناء

استثناء نقيض التالي نقيض المقدم لان محبة الله واجبة بالاجماع فالانتاج واجب او نقول دل
علي ان اتباعه لازم لمحبة الله الواجبة ولازم الواجب واجب ويشكل بالمنع من دلالة الاية علي اللزوم
لاشتراط الامر بالاتباع بالمحبة والشرط غير مستلزم المشروط سلمنا لكن نمنع وجوب لازم الواجب فان بعض
لازم الواجب قد لا يطلق منفصلا عن الطلب للجازم ه قوله تعالي وما اتاكم الرسول فخذوه اتانا به فوجب
اخذه وهو العمل به و وقوله تعالي اطيعوا الله واطيعوا الرسول امر بطاعة الرسول والاتيان بمثل فعل
فعل الغير لاجل انه فعله طاعة فيجب ويشكل بان الامتثال يحصل بطاعته في القول وان لم يتابعه في الفعل
ز قوله تعالي فلما قضي زيد منها الاية سر تعالي ان تزوجه بها ليكون حكم امته مساويا لحكمه ح حمله علي
الوجوب احوط لانه ان طابق فذاك والا فلا حرج ولو ترك احتمل كونه مكلفا فيذم وهو مظنون ودفعه
واجب للجواب نمنع حقيقة الامر في الفعل كما مر سلمنا الاشتراك لكن اللفظ المشترك لا يدل علي
احد معينيه بعينه خصوصا مع قرينة لا تجعلوا دعاء الرسول فانه مانع من حمله علي الفعل بالعرف والثاني
الاتيان بمثل فعل الغير علي وجهه لا مطلقا وفعل الرسول يحتمل الوجوب وعدمه فلا يتحقق التاسي هنا وهو
جواب الثالث وايضا ظاهر الامر وجوب اتباع شخصه عليه السلام وليس مرادا قطعا فلا بد من اضمار
قوله او فعله او هما او لثالث يريد الاضمار فتعين احدهما فيحمل علي القول للاجماع علي وجوب اتباع
ويشكل بان المتابعة انما تتحقق في العمل ووجوب المتابعة في القول ان اراد به مواضعة الامر فهو طاعة
لا متابعة وان اراد به الامتثال منع لاستلزامه خطاب الانسان نفسه وهو جواب الرابع وعن
الخامس المراد ما اتي به القول لقرينة وما نهاكم عنه والنهي لا يكون الا بالقول ولان العرف يمنع من اطلاق
اتانا بكذا علي انه فعل كذا والطاعة موافقة الامر وهو حقيقة في القول فلم قلتم كون مجرد الفعل امرا
اذ هو المتنازع وفي الحرج لا يدل علي الوجوب وقد حكم بمساواة حكمنا لحكمه فيكون في حقنا للاباحة
فلا يدل علي مطلوبهم والاحتياط انما يكون اذا علم وجه الفعل لاحتمال تحريمه علينا كالوصال ومجاوزة
الاربع وان كان ندبا واباحة لقبح اعتقاد وجوبه والاجود فيما لم يقم علي وجوبه واما علم وجهه
وليس من خصايصه فيجب علينا التاسي به عند اكثر المعتزلة والفقهاء بالمعني المنكوس في المتن وقال
ابو علي بن خلاد تلميذ ابي هاشم يجب التاسي في العبادات دون المناكحات والمعاملات وقيل لا
يجب مطلقا لنا ما تقدم وللاجماع الصحابة علي الرجوع الي افعاله عليه السلام الواجب وغيره كما روي
عمر عن ام سلمة انها سالته عن قبلة الصايم فقال لها الم تقولي اني اقبل وانا صايم ولولا حجية
فعله لم يكن فيه فايدة وروي انه امر الصحابة بالتحلل والحلق والذبح فتوقفوا فشكي ذلك الي ام سلمة

فاشارت اليه بان يحج وينحر ويحلق ففعل ففعلوا وبان الصحابة اختلفوا في الغسل من التقاء الختانين
فقالت عايشة فعلته انا ورسول الله فاغتسلنا فاتفقوا لذلك على وجوبه وخلع نعله فخلعوا نعالهم
وكان عمر يقبل الحجر الاسود ويقول اني لاعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رايت رسول الله يقبلك
لما قبلتك وقوله لم يدل على حكم في حقنا يعني به الوجوب والندب لانه احتج على الاباحة قال البحث
الثالث يعلم الوجه بالنص وبوقوعه امتثالا وبيانا لها والاباحة بالفعل الخالي عن البيان مع الحكم
بامتناع الذنب بقصد القربة مع اصالة عدم الوجوب وبفعله على وجه القربة او دايما من غير ناسخ
وبان يخير بينه وبين الواجب وبوقوعه قضاء عن مندوب والوجوب بالتخيير بينه وبين الواجب
وبايقاعه مع امارة الوجوب كالاذان وبوقوعه قضاء للواجب او جزء الشرط موجب كالنذر ونحوه لولا
الوجوب كالجمع بين ركوعين في الكسوف اقول لما توقف وجوب التاسي على معرفة وجه الفعل وهي
حصرها في الثلثة والطريق المشترك النص كقوله عليه السلام هذا واجب او ندب او مباح ولو امتثالا كما
لو صلى امتثالا لقوله اقم الصلوة الدال على الوجوب او كاتبت عن امتثالا لآية المكاتبة او اصطاد
امتثالا لقوله فاذا حللتم فاصطادوا والبيان لموافقة المبين في وجهه اما المختص فيعرف الاباحة
بالتجرد عن وجه مغاير لوجه الاباحة مع اصالة عدم ما زاد على حسنه من كيفية وجوب وندب
ولا واستحالة وقوع الذنب منه ويعرف الندب بجمعه فصل عليه السلام القربة فيعلم الرجحان ونخ
اليه انتفاء الوجوب بالبقاء على اصل العدم وان توقعه تقربا ثم تركه بلا نسخ ولا عذر فان القربة
تفيد الرجحان والترك المذكور ينفي الوجوب ولا بد من استمرار حكمه ولا اجاز وجوبه مرة او مرارا
محصورة او مرة فترك مثل انقضائها من غير عصمته ولا اجاز تركه للواجب وربما جعل قصد التقرب بمجرد
القربة من غير قصد الوجوب معرفا وجعلت ادامته معرفا اخر للعطف باو فالاولى ان يجعل الاجزاء
المداومة عليه ثم يتركه من غير عذر ولا نسخ ولا بد فيه من الاعتبارين كما تقدم فالمغايرة بينهما ان الاول
فعله على وجه القربة ولو مرة من غير عذر ولا نسخ وان تخير بينه وبين مندوب اخر لامتناع التخيير
بين المندوب وغيره اذ لا تساوي به في المصلحة وكونه قضاء المندوب لاستحالة ترجيح الفعل
الفرع على الاصل فلا يجب ولتضمنه مصلحة المندوب فلا يباح ويعرف وجوبه بنحو ما ايضا
بنصه عليه السلام على انه مخير بينه وبين فعل الواجب لامتناع التخيير بين الواجب وغيره
كما ذكر واقترانه بامارة الوجوب شرعا كالاذان والاقامة للصلوة ومعرفة كونه قضاء العبادة
واجبة لوجوب موافقة القضاء للاداء فرعه في النهاية بان وجوب الاداء لا يستلزم وجوب القضاء

القضاء ورد ايضا بمنع المشاركة بينهما فان بعض الفقهاء يندب الصوم في رمضان سفرا مع وجوب قضايه
وباستحباب قضاء زكوة الفطرة مع وجوب ادايها اجماعا فلا ينفي في معرفة وجه المقضي دلالة على وجه
القضاء ووقوعه جزء الشرط موجب للفعل كما لو نذر الصدقة ان عوفي فعوفي فيصدق وان يكون لولا
وجوبه لحرم كالجمع بين ركوعين في الكسوف فانه تردد الفعل بين الوجوب وعدم الجواز وامتنع الثاني علم
وجب القطع بالوجوب وليس المراد بقوله يعلم العلم بالمعنى الاخص بل الاعم ليشتمل الطرفان بعلل
الطرف ظني قال البحث الرابع الفعلان اذا تعارضا وكان من الرسول عليه السلام ان السابق منسوخ
اذا علم فعل عليه السلام قبل ان ينسخ ولو كان احدهما منه والاخر من غيره واقره عليه السلام
علم خروج الفاعل من التاسي فان عارض فعله السلام قوله وتقدم القول مع عدم تراخي الفعل ولخص
القول به جاز عند من يجوز النسخ قبل الوقت لاعذر من منعه وان اختص بامته عمل بالقول لئلا
يلغي بالكلية وان اشترك فكذلك جمعا بين الدليلين وان تراخى الفعل وكان القول عاما كان منسوخا
عنا وعنه ثم يجب علينا مثل فعله للتاسي وان تقدم الفعل وتعقبه القول واختص به دل على تخصيصه
من العموم الدال على وجوب الفعل لكل احد وان اختص بامته دل على اختصاصه بالفعل وان اشترك
دل على سقوط حكم الفعل عنه وعنهم وان تراخى القول كان نسخا ضمنيا يدل عليه وان جهل تقدم الفعل
قدم القول لقوة دلالته لاستغنايه عن الفعل دون العكس والعلم يتناول القول اما دون الفعل المجاز
تاخره فيكون متناولا وبتقدمه فلا يتناوله اقول الفعلان لا يتعارضان اذ التعارض لا يتم الا مع تنافي
المتعارضين وانما يتنافى الفعلان اذا تضادا واتحد وقتهما ومحلهما ومن المعلوم استحالة وجود
فعل وضده في محل واحد في وقت واحد اما الفعلان المتضادان المتحد محلهما دون وقتهما او بالعكس
فلا يتعارضان بانفسهما لعدم تنافي وجودهما بل قد يتعارضان باعتبار عروض ما يوجب شمول حكم
احدهما المحل الاخر او زمانه كما لو فعل عليه السلام فعلا بعد ان فعل ضده الذي دل الدليل على
تعبده به دايما ما لم ينسخ عنه فانه يدل على ان السابق منسوخ عنه والناسخ اللاحق وكما لو فعل
فعلا وعلم بالدليل ان من عداه متعبد به على وجه الوجوب دايما ما لم يرد الناسخ له ثم يفعل
بعض المكلفين ما يضاده دليل القول ويقره عليه السلام عليه فيعلم انه خارج عن التاسي بالرسول
عليه السلام في ذلك الفعل ويكون مخصصا له ان كان مقارنا ونسخا ان كان متراخيا اذا تقرر
فاعلم ان المعارض للفعل قد يكون فعلا والفعل قد يكون من الرسول عليه السلام وقد يكون
من غيره وقد تقدم ذكر هذين القسمين واما القول فاما ان يكون متقدما على الفعل او متاخرا

عنده على التقديرين فاما ان يكون المتاخر اخيرا او غير متراخ وعلى التقادير الاربع اما ان يكون
القول مختصا به او بامته او شاملا لهما ثمانية اقسام ا ان يتقدم القول المختص به ويتاخر عنه
الفعل من غير تراخ كما لو قال الطواف واجب علي عند الزوال ثم صلى في ذلك الوقت ثم
جاز عند من يجوز نسخ الشيء قبل وقت فعله كالاشعرية خلافا لغيره كالمعتزلة ثم يجب على امته
مثل ذلك الفعل اذا علموا انه اوقع على وجه الوجوب لما ثبت من وجوب التاسي ب ان يكون
الفعل المتاخر متراخيا فيكون منسوخا عنه دون امته لعدم تناول القول لهم ويلزمهم مثل الفعل
الناسخ مع علمهم بالقاعدة اما انه على وجه الوجوب ج ان يتقدم فعله على قوله المختص به
من غير تراخ فيكون دالا على تخصيصه عن العموم المستفاد من الفعل المقترن بما يدل على لزوم
مثله للمكلف فيما بعد من الاوقات ما لم يرد الناسخ د ان تراخى قوله المختص به عن فعله فيكون
حكم الفعل منسوخا عنه دون امته ه ان يكون القول مختصا بامته ويتاخر عنه الفعل من غير تراخ
فيجب العمل بالقول اذ لو تابعنا في الفعل لزم الغاء القول بالكلية ولو عملنا بالقول لم يلغ الفعل لبقاء
حكمه في حقه عليه السلام فكان فيه جمعا بين الدليلين فيكون اولى من الغاء احدهما بالكلية
و ان يتاخر الفعل عن القول المختص بنا متراخيا فيكون منسوخا عنا ويلزمنا حكم الفعل الناسخ
ز ان يتاخر القول المختص بنا من غير تراخ فيدل على ان حكمه مختص بنا ح ان يتاخر القول المختص
بنا متراخيا فيكون حكم الفعل منسوخا عنا وعنه ط ان يتقدم القول المتناول له ولامته ويتعقبه
الفعل المنافي فيدل على تخصيصه من عموم ذلك القول ي ان يتراخى الفعل عن القول المتناول له
ولامته فيكون حكم القول منسوخا عنه وعنهم يا ان يتاخر القول العام من غير تراخ فيدل على سقوط
حكم الفعل عنه وعدم لزومه لامته يب ان يتاخر القول العام متراخيا فيكون حكم الفعل منسوخا
عنه وعن امته وان تجهل تقدم احدهما على الاخر فقدم القول لقوة دلالته على الفعل والاقوى
ارجح اما الاول فلان دلالة الفعل محتاجة الى القول من غير عكس والمحتاج اليه اقوى من المحتاج
بالضرورة واما الثاني فظاهر ولان تناول القول لنا معلوم لانه متعد وتناول الفعل لنا غير
معلوم لانه كما يحتمل تاخره فيكون متناولا لنا كذا يحتمل تقدمه فلا يكون متناولا لنا والمعلوم
مقدم على ما ليس بمعلوم اتفاقا قال احتج القائلون باولوية الفعل بانه ادل من القول لان القول يبين
بالفعل كما بين النبي صلى الله عليه وسلم الصلوة والحج بفعله وقال صلوا وخذوا وبين الشهر
باصابعه وقال الشهر هكذا وهكذا او جمع اصابع يديه ثم بسطهما وجمعهما ولو لا اقوى دلالة

دلالة الفعل لم يكن كذا قال البحث الخامس في انه عليه السلام قبل النبوة لم يكن متعبدا بشرع احد
والا لاشتهر ولافتخر به اربابه ويمنع عمومية من سبقه عليه السلام او وصول شرعه اليه بالتواتر
وركوب الدواب حسن عقلا وكذا اكل اللحم المذكى اذ لا ضرر فيه وطوافه بالبيت لا يدل على وجوبه
واما بعد النبوة فالحق انه لذلك واخطأ من زعم انه متعبد بشرع ابراهيم او موسى او عيسى عليهم
السلام لانه عليه السلام اوحي اليه كما اوحي اليهم فشرعه اصل ولم يجب رجوعه اليهم في الحوادث
بل كان ينتظر الوحي وغضب على عمر حيث اطلع في التوراة وقال لو كان موسى حيا لما وسعه الا
اتباعي ولانه كان يجب علينا البحث في الوقايع للتادي به وحفظ كتب الانبياء وقوله تعالى فبهداهم
اقتده امر بالاقتدا بالهدى المشترك من التوحيد ونحوه وقوله تعالى انا اوحينا اليك كما
اوحينا الى نوح تشبيه الوحي بالوحي لا بالموحى به وقوله تعالى يحكم بها النبيون يريد بعضها اذ جميع
الانبياء لم يعملوا بالجميع اقول هذه فروع التاسي والاكثر على انه عليه السلام لم يتعبد قبل النبوة
شرع من قبله ومنعه قوم وتوقف آخرون احتج المنكرون بوجوب اشتهاره كاشتهار احواله الخفية
لو وقع لوجوب استفهامهم والرجوع اليهم ويشكل بجواز علم احكام تلك الشريعة بطريق الوحي
من الله كعلمه بقصصهم واحوالهم ولافتخر اهل تلك الملة ونسبوه اليهم ولو ثبت لاشتهر احتج
الاخرون بعموم دعوة من تقدمه وباكله المذكى وركوبه البهيم وطوافه بالبيت واجيب بمنع
عمومها او عدم وصولها اليه بطريق علمي او ظني غالب فركوب الدابة ليس شرعيا بل
عقلي حسنة ولانه طريق الى حفظها وتقييدها بالعلف والسقي والحراسة من السباع الضارية
ففعله لذلك لا للاجزي فيه شرعا وكذا اللحم اذ لم يثبت ذبح الحيوان قبل الاكل وهو حسن
لانه نافع خال عن الضرر والطواف ان يثبت لا يدل على وجوبه شرعا ولا على انه ماذون
فيه شرعا فضلا عن دلالته على انه ماذون فيه شرعا فضلا عن دلالته على انه ماذون فيه
شرع من تقدمه واما بعد النبوة فاكثر المعتزلة والفقهاء منعوه خلافا لبعض الفقهاء الا فيما نسخه
الدليل الناسخ فقيل بشرع ابراهيم وقيل بشرع موسى وقيل عيسى على نبينا وعليهم السلام
لنا ما تقدم ولانه اوحي اليه كما اوحي اليهم فشرعه اصل ليس تابعا لغيره والحق ان يقال اما ان يكون مراد
القائل بتعبده عليه السلام بشرع من قبله انه كان يوحى الى نبينا عليه السلام مثل ما يوحى
الى غيره في الاحكام او انه كان مامورا باقتباس الاحكام من كتبهم وليتبعهم فان كان الاول فاما
في كل شريعة وهو باطل قطعا للعلم بمخالفته في كثير واما في بعضه فمسلم لكن لا نسلم

الملاق كونه عليه السلام متعبداً بشرع غيره لانه يوهم التبعية للغير في شرعه مع انه اصل في
نفسه واما الاحتمال الثاني فهو باطل قطعاً لانه عليه السلام لم يرجع اليهم في شيء من الوقائع
والحوادث ولا الى النقل بل كان ينتظر الوحي ولانه لو كان متعبداً بشرعهم لما غضب على عمر لما
راه يطالع ورقة في التوراة وقال لو كان موسى حياً لما وسعه الا اتباعي ولانه كان يجب علينا
حفظ الكتب السالفة والتفكر في معانيها والرجوع اليها عند وقوع الحوادث وحفظ احكامها
لوجوب التاسي به عليه السلام لا يقال لم لا يجوز كونه في تلك الحوادث خاصة غير متعبد بشرع
شرع اخر فانتظر الوحي او علم خلو شرعهم عنها ولجواز ان لا تتواتر احكام شرعهم فلا يراجعهم لانه
احاد فلا يجوز العمل بقولهم لكفرهم ولرجوعه اليهم في الرجم لانا نجيب ان المدعي انه لم يرجع
اليهم في شيء اصلا ولا تعبد بشرعهم في شيء والعلم بخلو كتبهم لا يحصل الا مع غاية الطلب
والفحص وان تواتر لم يكف لافتقاره في دلالته الى البحث والاجتهاد ولم يرجع عليه السلام اليهم
في الرجم بل انما الزمهم عناداً لاعراضهم وجحوده في التوراة الكذبهم احتجوا بامر النبي عليه السلام بالاقتداء
بهداهم وهو يتناول شرعهم وبقوله كما اوحينا الى نوح والنبيين وقوله فيها هدى ونور يحكم
بها النبيون وان اتبع ملة ابراهيم وشرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والجواب ان الامر بالاقتداء
بالهدى المضاف الى كلهم وهو الهدى الذي اشترك الجميع فيه وذلك انما هو مما يتعلق بالاصول
كالتوحيد والعدل دون الاحكام الفرعية التي هي عرضة النسخ والتغيير وعن الثاني ان مقتضاها
نسبة الوحي الوحي بالحكم الموحى به ويحكم بها النبيون يمتنع حمله على ظاهره من حكم كل
الانبياء بكلها في التوراة لما علم من مخالفة اكثرهم لكثير منها فوجب التخصيص اما في التوراة بان
يحكموا ببعضها مما اشتركوا فيه كالتوحيد والعدل او في الانبياء كان يكون المراد يحكم بها بعضهم
فلا يدل على دخول نبينا عليه السلام في ذلك البعض واتباع ملة ابراهيم في الاصول بدليل
قوله عقيب ذلك وما كان من المشركين ولان شريعة ابراهيم عليه السلام كانت مندرسة
فكيف يكون مامورا باتباعها وعن الخامسة انما تدل على انه وصى محمدا صلى الله عليه وآله بما
وصى نوحا والنبيين من امرهم باقامة الدين وعدم التفرقة فيه وهو في كل من الشرائع قال
المقصد السادس في النسخ وفيه مباحث الاول النسخ لغة الابطال وعرفا رفع حكم شرعي بدليل
شرعي متاخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتاً فالحكم شامل الوجودي والعدمي وخرج بالشرعي
الشرع المبتدا الرافع حكم عقلي والعجز لارتفاع الحكم بالعقل لا بدليل شرعي وخرج بالمتاخر الاستثناء

الاستثناء والشرط والصفة وقوله على وجه لولاه لكان ثابتاً نهي الله عن مثل فعل ما امر
لانه لو لم يكن هذا النهي لم يكن مثل حكم الامر ثابتاً وهل هو رفع او بيان انتهاء امد الحكم فالقاضي
ابو بكر على الاول لتعلق الخطاب بالفعل فلا يعدم لذاته فالمعدم هو الناسخ وابو اسحق على الثاني
اذ ليس انتفاء الباقي بطريان الحادث اولى من العكس وكون الطاري متعلق السبب مشترك
وتجويز كثرته يبطل بامتناع اجتماع الامثال ولان خطابه تعالى كلامه ولانه تعالى ان علم الدوام
فلا نسخ والا انتهى الحكم لذاته والجواب نجوز ان يكون اولى من غير علم السبب والخطاب عندنا
حادث وجاز تعلق علمه تعالى برفعه بالناسخ قال الثاني يبحث عما يفيد معرفة ثبوت الحكم الشرعي
يجب معرفة ما يفيد معرفة زوال ذلك الحكم بعد تحققه وهو النسخ وعرف النسخ لان التصديق
مسبوق بالتصور وهو لغة الابطال اي الاعدام يقال نسخت الريح آثار القوم اي ازالتها وابطلتها
ونسخت الشمس الظل وعند توهم انتقاله من موضع الى آخر ويستعمل ايضا في النقل والتحويل يقال
نسخت الكتاب الى آخر عند نقل ما فيه اليه او حكايته ومنه تناسخ الارواح الذي هو عبارة عن
انتقالها من بدن الى آخر وتناسخ المواريث عبارة عن انتقالها من وارث الى آخر فقال القاضي
ابو بكر والغزالي الى انه مشترك بينهما وقال ابو الحسين البصري انه حقيقة في الاول مجاز في
الثاني وبعكسه قال القفال والمصنف طاب ثراه وافق ابا الحسين وهو الحق لما عرفت من
رجحان المجاز على الاشتراك عند التعارض ومن ان الازالة اعم من النقل لانه عبارة عن
عدم صفة وحدوث اخرى والازالة عدمه مطلقا والمطلق اعم من المقيد ووضع اللفظ للاعم
اولى لما تقدم وبه يبطل قول القفال ونبطله ايضا ان اطلاق لفظ النسخ على النقل مجاز
من قولهم نسخت ما في الكتاب لان ما فيه لم ينتقل حقيقة واذا كان مجازاً في النقل تعين ان يكون حقيقة
في الابطال واما بحسب عرف الاصوليين فقد عرفه المصنف بانه رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر
عنه على وجه لولاه لكان ثابتا فالرفع جنس وباضافته الى الحكم خرج رفع الذوات والصفات
الحقيقية والحكم شامل للوجودي والندب والعدمي كالحرام والكراهة وتقييد الحكم بالشرعي
يخرج الشرع المبتدا الرافع لحكم العقل من البراءة الاصلية ويندرج في الحكم الشرعي ما استفيد
من خطاب الشارع منطوقه ومفهومه وصريحه وفحواه وما استفيد من فعل الرسول
عليه السلام وتقييد الدليل الرافع بالشرعي يخرج رفع الحكم الشرعي بالعجز فانه وان كان
رفع حكم شرعي الا انه ليس مستندا الى دليل شرعي بل الى دليل عقلي وتقييده بالمتاخر عنه

يخرج فارتفاع الحكم بما يقارن الدليل الشرعي بل الى دليل عقلي وتقييد بالمتاخر عنه الدال عليه
من الامور المتصلة به كالاستثناء والشرط والصفة والغاية وقوله على وجه لولاه لكان ثابتا
نهي الله تعالى عن فعل ما امر به كما قال صوموا يوم الجمع ثم قال بعد صوم جمع لا تصوموا يوم
الجمع فانه لو لم يكن هذا النهي لم يكن مثل حكم الاخر ثابتا لان مقتضاه صيام يوم جمع لا صيام
كل جمع اذ الامر لا يدل على التكرار كما تقدم ويشكل بان رفع الحكم بالعجز لا يجب اخراجه من حد
النسخ الا اذا لم يكن نسخا وهو ممنوع واعترف المصنف طاب ثراه بذلك فيما تقدم من جواز التخصيص
بالعقل سلمنا لكن لا يخرج بالقيد المذكور لان دلالة العقل عليه لا يمنع دلالة الشرع عليه وهو
ظاهر من قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقيد استلحه لا يخرج الصفة والاستثناء
والشرط والغاية لانها تقع متاخرة لكنها ليست متراخية ومطلق التاخر لا يدل على التراخي ولان
هذه المخصصات لا تتضمن رفع الحكم الشرعي بل تدل على ان المخرج بها غير مراد من الخطاب
وحينئذ لا يحتاج الى قيد يخرجها منه وقوله خرج بقولنا على وجه لولاه لكان ثابتا نهي الله
عن مثل فعل ما امر به ممنوع لانه ليس فيه رفع حكم شرعي اذ الامر بالشيء لا يدل على التكرار بحيث
يكون النهي عنه مثله نسخا لولا القيد المذكور وقد قال الآمدي ان هذا القيد ذكر للاحتراز عما
اذا ورد الخطاب عند تصرم ذلك الوقت بحكم يناقض الاول كما لو ورد قوله عند غروب الشمس
كلوا بعد قوله اتموا الصيام الى الليل فانه لا يكون نسخا للخطاب الاول حيث انا لو قدرنا عدم الخطاب
الثاني لم يكن الخطاب الاول مستمرا بل منتهيا بالغروب وضعف هذا جلي بما ذكرناه وايضا كان
يقتضي دفع الحكم بقوله لا تعتد والا انتقض الحد في طرده برفع وجوب الصوم عن الحائض والمسافر
والمريض وتحريم اكل الميتة في المخمصة فانه ليس نسخا مع صدق الحد عليه وقالت المعتزلة
النسخ هو اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا
وخرج منه النسخ بفعل الرسول عليه السلام وقال القاضي ابو بكر والغزالي هو الخطاب الدال
على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه واعترضه
الرازي بان الخطاب الدال على ارتفاع الناسخ والحد للنسخ ولان الناسخ يكون فعلا حينئذ
ولانه اجمعت الامة على قول سوغ للعامي الاخذ بايهما شاء فاذا اجمعت بعد ذلك على احدهما
حرم العمل بالاخر فهذا الاجماع الثاني خطاب رفع الاخذ باحد القولين مع ان الاجماع لا ينسخ
ولا ينسخ به ولان قوله بالخطاب المتقدم يخرج منه ما ثبت بفعل النبي صلى الله عليه وآله

وآله وهل النسخ رفع الحكم بعد ثبوته بمعنى ان خطاب الله تعالى تعلق بالفعل بحيث لولا طريان الناسخ
لبقي وانه زال لطريان الناسخ او بيان انتهاء مدة الحكم بمعنى ان حكم الخطاب الاول انتهى لذاته في ذلك
الوقت وحصل بعده حكم آخر العامي ابو بكر على الاول لان الحكم يتعلق بالفعل فلا يتقدم لذاته والا لما
وجد فلا بد وان يكون متقدما بطريان النسخ لمضادته اياه وابو اسحق الاسفرايني على الثاني والرازي
الى بمثال يكشف المسألة فقال من قال ببقاء الاعراض قال الضد الباقي ينفي لولا طريان الطاري
ثم ان الطاري يكون مزيلا للباقي ومن قال بانها لا تبقى قال ان الاول ينتهي بذاته ويحصل الحكم
بعد ذلك من غير ان يكون الضد الطاري اثر في ازالة ما قبله اذا ظهر ذلك فنقول احتج العامي
بما مر وابو اسحق بوجوه الاول ان الحكم الاول بنفسه لما ارتفع اصلا لان ارتفاعه حينئذ لا
يكون الا لطريان الضد وهو محال لان المضادة ثابتة من الجانبين فكما ان الطاري ضد للباقي
فكذا الباقي ضد للطاري فلو اعدم الطاري الباقي من غير عكس لزم الترجيح من غير مرجح وانه محال
ولانه اذا انتفت الاولوية لزم اما وجودهما معا وهو محال او عدمهما معا وهو محال ايضا اذ علة
عدم كل منهما وجود الاخر فلو عدما معا وجدا معا لا يقال يمنع لزوم الترجيح من غير مرجح من اعدام
الطاري الباقي وانما يكون كذلك ان لو لم يكن الطاري اقوى من الباقي وهو واقع لان الطاري متعلق
السبب لاستغناء الباقي عن المؤثر ومتعلق السبب اقوى من منقطعه ويجوز ان اكثرية افراد
الباقي فيرجح عليه من هذا الوجه لانا نقول الباقي محتاج الى المؤثر لامكانه واجتماع الامثال
محال ولان حكم الله تعالى خطابه على ما تقدم وخطابه كلامه وهو قديم فلا يصح عدمه حينئذ
ان الله تعالى اما ان يعلم دوام الحكم ويعلم انقطاعه فان كان الاول استحال نسخه لاستحالة انقلاب
علم الله تعالى جهلا وان كان الثاني انتفى الحكم بذاته لا بطريان الضد وهو المطلوب وهذا حجة
الجويني والجواب لم لا يكون الحادث اقوى لسبب لا يعلم قوته وحينئذ لا يلزم المحال فعليك
الدلالة على امتناعه ولا يلزم من ابطال استناد قوته الى اختصاصه بتعلق السبب او بكثرة
افراده ابطال قوته مطلقا فان نفي الخاص لا يستلزم نفي العام وخطاب الله تعالى عندنا حادث
وليس هو الحكم بل دليل عليه والمختار ان الله تعالى علم الانقطاع ولكن لا يلزم من ذلك
بنفسه لاحتمال علم الله تعالى بانتهائه وانقطاعه برفع الحكم الناسخ اياه اقول البحث الثاني
النسخ جائز عقلا وواقع سمعا لامكان اشتمال الفعل على المصلحة في وقت دون آخر والمقطع
بثبوت نبوة محمد عليه السلام والاجماع على كون شرعه ناسخا لما تقدم واحتجاج اليهود

بان موسى عليه السلام بان يبقى دوام شرعه بطل النسخ والا اقتضى النقل مرة وان لم يبين
انقطاعه وجب نقل المدة ان بين وبقوله تمسكوا بالسبت ابدا وبان الفعل ان كان حسنا امتنع
النهي عنه او قبيحا فيمتنع الامر به ضعيف لاحتمال ذكر المدة اجمالا ولم ينقل لانقطاع تواتر اليهود
حيث استاصلهم بخت نصر التامن وقول موسى عليه السلام لو سلم لكن الابدية قد يراد
بها الزمان المتطاول كما في التورية ويستخدم العبد ست سنين ثم يعتق في السابعة فان ابا
فليثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع اخر يستخدم العبد خمسين سنة ثم يعتق وكون الفعل
حسنا او قبيحا قد يختلف باختلاف الازمان والاحوال المختلفة وهو معارض بوقوع النسخ عندهم
كما في البقرة التي امروا بذبحها فانه جعلها موبدا عليهم ثم نسخه وامر بتقريب خروفين كل
يوم بكرة وعشية ثم نسخه اقول الاكثر على امكان النسخ عقلا ووقوعه سمعا خلافا
لابي مسلم في الثاني وبعض اليهود فيهما لنا على الامكان ان الاحكام ان علقت بالاغراض
فيجوز اختلافها باختلاف الاوقات والاشخاص وان لم يعلل بها فله تبديلها كيف شاء فلا
يسال عما يفعل وعلى الوقوع صحة نبوة نبينا بالبراهين القاطع وهو ملزوم لتحقق النسخ وللاجماع
على نسخ التوجه الى بيت المقدس والاعتداد ونسخ شريعة نبينا لما تقدمها احتجت اليهود
بان موسى عليه السلام ثبت دوام شرعه اذ لولاه لكان اما ان يثبت انقطاعه او لا يبين شيئا
ويبطل الاول لعدم تواتره مع توافر الدواعي والثاني بعدم الاكتفاء من شرعه بالمرة لما تقدم من
ان الامر لا يدل على التكرار ولانه امر بتاييده والابد عبارة عما لا يتناهى في الاستقبال ولانه
حسن والا لم يامر به والجواب بين الانقطاع والتواتر انقطع والجواب كون بيان الانقطاع اجمالا
فلم ينقل متواترا لعدم توفر الدواعي على نقله والخبر ليس متواترا لانقطاعهم سلمنا لكن
الابد يطلق على المتطاول وقد ورد ذلك في التورية كما في قوله يستخدم العبد ابدا وفي موضع
اخر خمسين سنة فان كان المراد بالابد المدة المذكورة فهو المدعي وان كان حقيقة لزم النسخ
وهو المطلوب والحسن والقبح في الشرايع عرضيان لا ذاتيان بخلاف غيرها فيجوز التغير لمصلحة
او لبينة سالته من قلت الحسن قبيحا وبالعكس ويعارضون بالبقرة التي امروا بذبحها
ابدا ثم انقطع عندهم وفي السفر الثاني من التورية تقريب خروفين دايما لاحتسابهم
وعوضوا باباحة العمل في السبت ثم حرم على موسى وقومه وجواز الختان بعد
الله في شرع ابراهيم وقد صار واجبا يوم ولادة الطفل في شرع موسى وباباحة الجمع

الجمع بين الاختين في شرع يعقوب وحرم في شرع من بعده بان الرجوع في هذه المسئلة حكم
عقلي واعلم ان الحجة الاولى لو صحت انما تدل على استحالة نسخ شرع موسى عليه
السلام والثانية على امتناع نسخ التعبد بالسبت وهما لا يوجبان استحالة النسخ مطلقا
قال البحث الثالث في القران ما هو منسوخ خلافا لابي مسلم بن بحر الاصفهاني كاية
العدة وتقديم الصدقة على المناجات وثبات الواحد للعشرة والقبلة واحتجاجه بقوله
تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه واعتذاره ببقاء حكم العدة في الحامل وبان
الغرض في تقديم الصدقة التمييز بين المومنين والمنافقين فلما حصل زال التعبد وبقاء
الاستقبال لبيت المقدس عند الاشتباه باطل لان المراد لم يتقدم من كتب الله ما يبطله
ولا ياتيه المبطل من بعده وعدة الحامل ترضع الحمل سواء كان في سنة او اقل فحمل السنة
عدة زال بالكلية وكون الصدقة للتميز يقتضي كون الصحابة باسرهم منافقين غير علي
عليه السلام فانه لم يتصدق سواه وهو باطل والاستقبال الى بيت المقدس كغيره عند
الاشتباه فالخصوصية التي يعتد بها زالت بالكلية اقول هذا البحث ظاهر يعني الشرع
الاتي التوجيه الى بيت المقدس كان ثابتا بالسنة فلا يدل على ان بعض القران منسوخ
بل ان على بعضه ناسخ والعدة والتوجه عند ابي مسلم تخصيص لا نسخ وثبات الواحد
للعشرة وما في الابطال مع ضعف عدوهم وجبنه في الغاية فهو تخصيص ايضا وحكى الرازي
في مصباح الغيث عن ابي مسلم في اية العدة ان المراد بها الوصية للتي وجدت اذا اقامت عند
اهله حولا بالسكنى والنفقة فكان ذلك في الجاهلية بحيث اذا اوصى به الزوج فسر الله تعالى
انه غير واجب بل بها الخروج والتزويج بغيره قال وهو وجه حسن اولى من حمل كلام
الله تعالى على النسخ قال البحث الرابع في شرايط النسخ وهي الاستمرار فان المنقطع لا
ينسخ وصحة بغيره كالقيام والقعود ووجوب التصرف والمنع والمضر لا ما وجب استمراره
واما لكونه لطفا لا يعبر كالمعرفة او لكونه على صفة هو عليها الوجوب الانصاف وقبح الكذب
والجهل وثبوت المنسوخ والناسخ بالشرع وتاخر الناسخ وعدم توقيت الفعل بغاية معلومة
كما في قوله الصيام الى الليل لا بالمجهولة لدوموا عليه الى ان انسخه عنكم ووقوعه في الاحكام
الشرعية دون اجناس الافعال ولا يشترط تناول لفظ المنسوخ للمنسوخ لتساوي ما علم
استمرار الحكم فيه بظاهر الخطاب او بقرينة ثم النسخ قد يكون لا الى بدل فيشترط فيه وجود

لفظ بدل علي الزوال وقد يكون الي بدل تضاد فيكفي ثبوت المضاد وقد يكون الي مخالفة كنسخ
عاشورا بشهر رمضان وساير الحقوق بالزكوة ويشترط وجود ما يدل علي ذلك الاول لعدم التنافي
بين الحكمين **اقول** اقول شرط النسخ قسمان عام وخاص والخاص ياتي والعام يتقيد بمرة واحدة
بان يتعلق بالمنسوخ وتارة بالناسخ اما الاول فامور ان يكون الحكم مستمرا فانه لو انقطع او يقيد
بمرة واحدة او مطلقا لم يكن ارتفاع نسخا وهذا شرط في صحة النسخ وان يكون مما يصح تغييره
كالقيام والقعود الذي يكون كل واحد منهما في حالة واجبا وفي حالة حراما وفي حالة مباحا
كما في حال الصلوة والخروج منها ووجود التصرف كالبيع المحرم وقت النداء المباح في غيره
والنفع والضر فان الشي قد يكون نافعا في وقت ضارا في غيره كالاكل والشبع ولا يتحقق النسخ
فيما يجب استمراره اما لكونه لطفا مطلقا كمعرفة الله تعالي او لكونه علي صفة هو عليها لازمة
لوجوب الانصاف فانه معلل بصفة الانصاف والقبح والجهل فانهما معللان لعدم مطابقتهما
لتعلقهما وهي صفة لازمة لهما وهذا شرط في حسنه ولا فيما يكون موقتا بغاية معلومة
مثل واتموا الصيام الي الليل اما التقييد بغاية مجهولة فيتحقق النسخ فيه مثل ان يقول دوموا
علي الفعل الفلاني الي ان انسخه عنكم وكقوله تعالي فامسكوهن في البيوت حتي يتوفاهن الموت
او يجعل الله لهن سبيلا المنسوخ بقوله عليه السلام قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر
جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم وان يكون من الاحكام الشرعية
دون اجناس الافعال وصورها ودون الاحكام العقلية فان الصلوة الي بيت المقدس وصورها
لم يرتفع بالناسخ لامكان وقوعها وانما ارتفع وجوبها ورفع حكم البراءة الاصلية بايجاب
الصلوة مثلا او تحريم الخمر لا يسمي نسخا ولا يشترط تناول لفظ المنسوخ للحكم المنسوخ الذي
دل الناسخ علي رفعه بمعني ان يكون موضوعا له او لما هو جزؤه او الملزوم بل لو علم
استمرار الحكم بقرينة خارجة عن الخطاب تساوي ما علم استمرار الحكم فيه من ظاهر الخطاب
في صحة ورود النسخ عليه الا تري ان الامر لا يدل علي التكرار مع انه لو دلت قرينة
علي ارادة التكرار منه ثم دل دليل علي رفع الحكم عن بعض المرات كان نسخا اتفاقا مع عدم
تناول اللفظ واما الثاني فيشترط في الناسخ ان يكون دليلا شرعيا لا عقليا فان ارتفاع الحكم
بموت المكلف وعجزه لا يسمي نسخا وان تراخي والا لكان تخصيصا لما عرفت في حد النسخ وان
يراد بالناسخ غير ما اريد بالمنسوخ والا لزم البدا ثم النسخ قد يكون لا الي بدل فان كان مضاد

مضاد الحكم الاول لقي دليل ثبوته في رفع مضاده كنسخ وجوب التوجه الي بيت المقدس
بالتوجه الي الكعبة وان كان كالنقاء مضاد كنسخ صوم عاشورا بصوم شهر رمضان ونسخ ساير
الحقوق بالزكوة لم يكف في نسخ الحكم الاول لعدم المنافاة بينهما بل بشرط وجود ما يدل علي
رفعه قولا كان او فعلا او تركا **قال البحث الخامس** يجوز نسخ الشي قبل فعله اجماعا فان
العاصي والكافر مخاطبان بالناسخ والمنسوخ وهل يجوز نسخه قبل حضور وقته المعتزلة علي
المنع خلافا للاشعري لنا لو جاز ذلك لزم البداء اذ شروط البداء اربعة وهي اتحاد الفعل
والوجه والموقف والمكلف وهي ثابتة هنا ولان الفعل بالنسبة الي ذلك الوقت ان كان حسنا
استحال النهي عنه او قبيحا استحال الامر به لا يقال يمنع اتحاد المتعلق لتناول النهي مثل تناول
الامر او لتناول الامر الاعتقاد والنهي بالفعل لانا نقول المتماثلان يستحيل كون احدهما
مصلحة في وقت والاخر مفسدة فيه والامر الاول يتناولهما وكذا النهي ولامتناع التميز بينهما
مستحيل الامر باحدهما والنهي عن الاخر او متناول الامر الاعتقاد فليس كذلك لان لفظ
الامر يتناول الفعل ولو سلم فلا نزاع لتغاير متعلق الامر والنهي احتجوا بان ابراهيم عليه
السلام امر بالذبح ولم يفعل للفداء ولان السيد قد يامر عبده بفعل بشرط الابتلاء ولاحتمال
كون الفعل والامر مصلحة قبل النسخ ثم يتغير مصلحة الامر خاصة والجواب بالمنع من امر
ابراهيم عليه السلام بالذبح لقوله تعالي قد صدقت الرؤيا نعم امر بمقدماته وهو مع ظن
الامر به بلاء عظيم والفداء عن ظنه انه يؤمر بالذبح سلمنا لكن قد ورد انه ذبح لكن الله تعالي
يوصل ما يقطعه والسيد انما حسن منه لجواز البداء عليه بخلافه تعالي وحسن الامر
تابع لحسن الفعل **اقول** مذهب مجوزي النسخ جوازه قبل التمكن من فعله وحضور وقته
فعل اولا لجواز كونه مفسدة في وقت مصلحة في اخر والمطيع والعاصي متساويان في تناول
الخطاب بالناسخ والمنسوخ لهما فاسقا كان العاصي او كافرا والنسخ متحقق في حقهما وان لم
يفعلا قبل حضور وقته يصلوا عند غروب الشمس ثم قال عند الزوال لا تصلوا شيئا فمنع من
اصحابنا وجمهور المعتزلة وابو بكر الصيرفي من الشافعية وبعض الحنابلة وجوزه الاشاعرة
واكثر الشافعية لنا لو جاز لزم البداء اي ظهور الشي بعد خفائه علي الله تعالي لان شروط
التي يتحقق معها اربع اتحاد الفعل ووقته ووجهه والمكلف وهو متحققة هنا ويشكل بان
المراد باتحاد الفعل ان كان اتحاده مع اتحاد مشخصاته عن ذكر اتحاد الوقت والا احتياج

الي ذكر المكان لاختلاف الفعل باختلافه وظن الفعل ان كان مصلحة لم ينه عنه لثبوتها والا نها علة
طلبه وهي ثابتة فيستمر الطلب والا لم يؤمر به ولئلا يخلو عنهما لاستحالة إيجاب ما لا وجه لمقتضي
وجوبه اعترض بمنع اتحاد المتعلق لجواز ان يكون متعلق النهي مثلا متعلق الامر لا نفسه او ان
متعلق الامر اعتقاد وجوب الفعل او العزم عليه ومتعلق النهي نفس الفعل واجيب بان فعل المثلين
يجب اتحاده عند اتحاد باقي الاربعة فيمتنع مصلحة احدهما ومفسدية الاخر فيكون الامر
متناولا لهما على البدل لا الجمع لاستحالة الجمع بين المثلين ولان المكلف لا يميز احدهما عن
الاخر فامره باحدهما ونهيه عن الاخر في وقت تكليف بالمحال ولفظ المامور به كالصلوة مثلا
ظاهر في نفس الصلوة فاستعماله في الاعتقاد او العزم خلاف الظاهر بلا قرينة وقد تقدم
بيان امتناعه سلمنا لكنه خروج عن المتنازع لان متعلق الامر اذ مغاير لمتعلق النهي والنزاع
فيما اذا اتحد قالوا وقع لان ابراهيم فداه بذبح عظيم ولو وقع ما امر به لم يفسد وهو دليل
النسخ لاستحالة اخلاله عليه السلام بالواجب ولان النبي صلى الله عليه وآله لما رفع اليه
بردي مالك الاشجعي ان خالد بن الوليد منع سلب القاتل ام خالدا برده فقال له بعد
القصة لا يرده هل انتم نازلون الي امرائي لكم صفوة اوهم وعليهم كدره فحسن قولهم
السيد لعبده خط الثوب بشرط الا انهاك عن خياطته فكذا من الشارع ويجوز رجوع المصلحة
والمفسدة الي الامر والنهي وان كان الفعل بمصلحة في وقتهما والجواب امر المقدمات كالاضجاع
واحد المدية وهو مع حصول الظن الغالب بالامر بالذبح بلاشك ويؤيده قوله تعالى قد صدقت
الرؤيا ولو فعل بعضها امر به لقال قد صدقت بعض الرؤيا والفداء عما حصل في ظنه من امر
بالذبح سلمنا لكن روي انه ذبح فوصل الله تعالى ما كان يقطع لا يقال وكان لا يحتاج الي الفداء
قلنا نمنع لان الفداء ليس عن نفس الذبح بل عن ازهاق الروح وابطال الحيوة والمرتب عليه والخبر
من باب الاحاد ولعله عليه السلام عوض القاتل عنه برضاه لمصلحة ونمنع الملازمة في الثاني
وظاهر ان علة حسن ذلك من السيد العبد جواز البدا عليه ويجوز ظهور مفسدة في المامور به
وذلك انما حسن باعتبار حسن الفعل المامور به فاذا فرضنا مصلحة الفعل يوجب امر الفعل
لا النهي عن الفعل لان فيه ثبوتا لتلك المصلحة والصورة المذكورة يتضمن النهي عما امر به
وان كان المتنازع اعم من ذلك وهو نسخ الشيء قبل فعله فانه اعم من كونه في النهي عنه او بابدال
تركه والعجب ان الاشاعرة ذهبوا الي ان الامر انما يتوجه على المامور عند مباشرته الفعل

الفعل المامور به وهنا صرحوا بان الامر كان موجودا قبل الفعل ومصلحة ثم صار مفسدة قبل
الفعل ايضا قالوا ان الامر السابق على الفعل اعلام واخبار للمكلف بانه مكلف بالفعل في وقته
فيلزمهم الكذب على الشارع بتقدير نسخه قبل ذلك الوقت قال البحث السادس يجوز نسخ الشيء
لا الي بدل كانه تقديم الصدقة على المناجاة وقوله تعالى نأت بخير منها او مثلها لا يدل على مطلوبهم
لجواز كون العدم خيرا من ثبوت الحكم في وقت نسخه او ان المراد بخيرهما في اللفظ اذ هو المفهوم
هنا ويجوز النسخ الي اثقل كما في الصوم الناسخ للتخيير بينه وبين الفدية والحبس منسوخ بالجلد
والصوم عاشورا بصوم رمضان قالوا الاخف اخف وجوابه بل الاكثر ثوابا ويجوز التلاوة دون
وبالعكس لانهما عبارتان لا تلازم بينهما وقد وجد في الاعتداد بالحول والرجم للشيخين ويجوز
نسخ المقيد بالتأبيد لانه كالعموم القابل للتخصيص ولان الشرط النسخ الدوام ولا يعيد الشيء
والخبر ان امتنع تغيير مخبره كحدوث العالم امتنع نسخه والا جاز مثل عمر نوح الف سنة ثم
تبين من بعد الف سنة الا خمسين عاما والكذب غير لازم لان الناسخ دل على ان المراد البعض
كما دل النهي الناسخ للامر على ان المراد بالامر البعض وامتنع في مثل اهلك الله عادا ولم يهلكهم
لاتحاد الخبر عنه ويجوز نسخ الاخبار على الشيء لانه لا استبعاد في ان يزيل الله تعالى عنا التكليف
بالاخبار عن الشيء حتى الخبر عن التوحيد كما منع الجنب القراءة وصدق الخبر لا يمنع من زوال
التعبد به اذا اشتمل على مفسدة ويجوز نسخه بالاخبار بنقيضه مع امتناع تغيره والعلم الذي
علم وجوبه لكونه مصلحة لا يتغير كالمعرفة لا يجوز نسخه ويجوز في غيره اذا اشتمل على وجه قبح
اقول هنا مسائل الاولى المشهور جواز النسخ لا الي بدل خلافا للاقل لنا جواز اشتمال المنسوخ حال
النسخ على مفسدة فيجب رفعه فان لم يشتمل البدل على المصلحة لم يجب اتيانه ولوقوعه فيما
ذكر ونسخ تحريم ادخار لحوم الاضاحي ووجوب الامساك ليلا بعد الافطار لا الي بدل قالوا
قال الله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها والجواب عدم الحكم قد يكون خيرا من
ثبوته في وقت نسخه اذ المراد بالخير ما هو اكثر ثوابا او نقول ان المراد نسخ لفظ الاية ولهذا قال
نأت بخير منها او مثلها وليس للحكم ذكر فيكون المراد ما هو افصح منها او مثلها في المصلحة [illegible]
الاول من حيث ان العدم شيء فلا يكون خيرا ولانه لا يوصف لونه ماتيا به ولا يحصل بالفاعل ولعدم
الفائدة في ذلك لان كل احد يعلم ان رفع كل شيء يوجب تحقق نقيضه ولانه رتب الاتيان
على النسخ الذي هو رفع الحكم فيجب مقارنته له ب يجوز نسخ الشيء الي اثقل وهو مذهب

الاكثر خلافا لبعض الشافعية ولبعض الظاهرية وجوزه قوم ومنعوا من وقوعه لنا وقوع
في تخيير المكلف في ابتداء الاسلام بين الصوم والفدية ثم نسخ بتعيين الصوم وهو اشق
ولانه اوجب الحبس في البيوت والتعنيف حدا علي الزنا ونسخ ذلك بالجلد والحبس والتعزير
في حق البكر والرجم بالحجر في حق المحصن وهو اشق ونسخ صوم عاشورا بصوم شهر رمضان
وهو اشق ونسخ العفو والصفح عند كثير من المفسرين بالقتال وهو اشق احتجوا بقوله تعالي
نات بخير منها اي احق او مثلها اي مساو والجواب بل الخير الاكثر ثوابا والمثل المساوي في الثواب
ج يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وعكسه خلافا لشاذ من المعتزلة لنا استقلال كل منهما
بالعادة لجواز الانفكاك فان القراءة بمجردها موجبة للاجر بقوله عليه السلام من قرا القران
فاعرب به فله بكل حرف عشر حسنات والقيام بالعبادات المشتمل عليها القران موجب لحصول
الثواب وان تجرد عن تلاوة ما دل عليها منه وتجويز كون بقاء الحكم مشتملا علي مصلحة دون
التلاوة ولو وقع في الاعتداد بالحول والشيخ والشيخة قالوا بقاؤهما بدون الحكم يوهم بقاء
فيودي الي الجهل ويخلو القران عن الفائدة ونسخ التلاوة دونه مشعر بزوال الامر ويسلبه
الي معرفة الحكم وارتفاعها يوهم توهم زوال الحكم فيودي الي الجهل ايضا والجواب الوهم
اذ لم يقم دليل علي نحو ولا نابن حصول الثواب وجواز اشتمالها علي حكمة يعلمها الله
وهو خفي عن البشر وكذا لا يتوهم ارتفاع الحكم عند نسخ التلاوة مع بقاء مقتضيه وعدم طريان
ما ينافيه د يجوز نسخ المؤبد لان لفظ التابيد يستغرق المستقبل كالعام فيكون كالتخصيص
والجامع الحكمية الداعية الي التخصيص ولان تطرق النسخ الي الحكم مشروط بدوامه لولا الناسخ
فان المطلق والمقيد بغاية معينة لا ينسخ والتي لا يعانده شرطه قالوا هو كالنص علي الدوام
به في كل وقت والجواب منع المساواة لقبول الاول التخصيص بالاستثناء وغيره بخلاف
الاول ه منع الجبائيان وتابعهما من جواز نسخ الخبر خلافا لابي عبد الله وقاضي القضاة والمرتضي
وابي الحسين وفصل اخرون بان النسخ اما المدلول الخبر او لماهيته والاول ان صح تغيره كالشيء
المعين واجب او مندوب او زيد مومن وعمرو كافر جاز نسخه عند تغيره اما بالمنع من الاخبار به
او بالاخبار بنقيضه اذا تغاير الوقت وان كان مما يمتنع تغيره مثل العالم محدث لم يجز في الصحيح
عندنا وعند المعتزلة لانه يكون كذبا والله منزه عنه هذا اذا اريد بنسخ الشيء الاخبار بنقيضه
او اعتقاد فيهما اما اذا اريد به رفع حكم الخبر اعني وجوب الاخبار به او ندبه او اباحته جاز

جاز مطلقا حتي يجوز تحريم الاخبار بالتوحيد والرسالة في بعض الاحوال لاشتماله علي مفسدة
كما يحرم علي الجنب والحائض قراءة بعض القران ولو نسخ صدقا لا يمنع من زوال التعبد بالاخبار
وهو انسخ لماهية الخبر ولذا يجوز نسخ بيان المراد منه مثل عمرت نوحا الف سنة ثم يسر انما
عمره الف سنة الا خمسين عاما ويشاكل بان هذا ليس نسخا اذ ليس لم يرتفع به حكما شرعيا وانما هو
بيان ارادة المجاز من قوله الف سنة وتغيير المراد به قيل ومن نسخ الخبر ما روي عن ابن عباس ان قوله
تعالي ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصاري والصابئين من آمن منهم الاية منسوخ بقوله
تعالي ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه قاله الطبري وهو بعيد اذ الخبر لا يتصور فيه النسخ لعدم
كونه حكما شرعيا يتغير بتغير المصالح فالاولي منعه عن ابن عباس قال الجبائيان تطرق النسخ الي الخبر يوهم
الكذب ولانه لو جاز اهلك الله عادا ولم يهلكهم والجواب معارض بانه من النسخ في الامر ابتداء وان
المدلول لما يكثر والخبر يشمل الجميع مع كون الناسخ دالا علي ان المراد بالخبر بعض مدلوله لا جميعه
كما ان النهي الناسخ للامر يدل علي ان المراد بالامر بعض الاوقات واهلاك عاد لا ينكر ولاستحالة التعدد
في اهلاكهم فاهلك عاد الاستاذ الا الموه فقوله بعد ذلك ما اهلكهم يرجع الي المرة فيكون كذبا اما لو
قال الله المراد اهلاك بعض عاد جاز لكنه لا يكون نسخا بل تخصيصا لانه متعلق بالاشخاص لا بالازمان
و العلم ان وجب لمصلحة لا زمة له لا يتغير بتغير الازمان والاشخاص والاحوال كان وجوبه دائما
واستحال نسخه لان فيه تفويت لتلك المصلحة وذلك كوجوب معرفة الله تعالي وصفاته والا جاز نسخه
عند اشتماله علي نوع قبح او عند خلوه عن المصلحة الباعثة علي ايجابه كالعلم بالكتب المنسوخة
وتفاصيل احكام الشرائع المتقدمة وهو مذهب المعتزلة خلافا للاشاعرة قال البحث السابع يجوز
نسخ الكتاب بمثله كالعدة والسنة المتواترة بمثلها لانهما قطعيان متعارضان ولا يجوز العمل بهما ولا اهمالهما
ولا العمل بالمتقدم فتعين المتاخر احتج الشافعي بقوله نات بخير منها اسند الاتيان الذي هو الناسخ اليه
ووضعه بالخير او المساواة وانما يتحقق في القرآن وبابعاضه ولقوله لتبين للناس ما نزل والناسخ
ليس بمبين وبقوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحي الي والجواب لا يلزم ان يكون
الاتي به ناسخا خصوصا وقد رتب علي النسخ ولان النسخة منه والنسخ من البيان ولانه تخصيص
بالازمان فهو بيان مدة العبادة او المراد بالبيان التبليغ وهو اولي لاقتضائه العموم بخلاف ما قصروه
لاختصاصه بالمجمل وامكان التبديل منه يدل علي انه يوحي من الله بقرآن او سنة اما نسخ خبر الواحد
فلا لاجماع الصحابة علي ترك خبر الواحد اذا رفع حكم الكتاب احتج الظاهرية بثبوت تغاير النسخ

علي التخصيص ولانه دليل عارض المتواتر وهو متاخر ولوقوعه في تحريم الاحكام كالذي ناب الناسخ لقوله قل لا اجد والناسخ قوله واحل لكم ما وراء ذلكم بلا سبحا المراة تنكح علي عمتها او علي خالتها واهل قبا قبلوا خبر الواحد في نسخ القبلة والجواب الاجماع فرق بين التخصيص والنسخ المتواتر مقطوع في متنه خلاف الخبر فلا مساواة فلا يعارضه وينتهي الرجحان الي تلك الغاية لا يدل علي الحذف فيما بعد وتحريم نكاح العمة والخالة مخصص لا ناسخ واهل قبا جاز ان سمعوا الصياح في المسجد لقربهم منه ونجوز نسخ السنة بالكتاب لان الاستقبال ناسخ للتوجه الي بيت المقدس الثابت بالسنة وقوله فلا تاسر وهن ناسخ لتحريم المباشرة وليست في القران وصوم شهر رمضان ناسخ لعاشورا وصلوة الخوف ناسخ لتاخيرها حتي ينقضي القتال احتج الشافعي بقوله لتبين للناس ما نزل اليهم والناسخ بيان فيكون كل منهما بيان للاخر والجواب لا يدل علي حصر الخلافة في البيان وما تقدم ونجوز نسخ السنة المتواترة بمثلها والاحاد بمثلها لقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وخبر الواحد بالمتواتر وبالعكس عقلا وسمعا

اقول لما فرغ من البحث عن المنسوخ باعتبار متعلقه اعني النقل وعوارضه شرع في البحث عن الناسخ وهو اما الكتاب او المتواتر او الاحاد وكذا المنسوخ فهي تسعه **ا** نسخ الكتاب به وهو جايز الا ما من خلاف ابي مسلم **ب** نسخ بالمتواتر وهو جايز عند اكثر المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة والامامية ومن الفقهاء مالك واصحاب ابي حنيفه وابن شريح ومنعه الشافعي واحمد وكثير من الظاهرية لنا كونهما دليلان قطعيان لكن احتج الشافعي بقوله بان اسند الاتيان اليه وهو انما يتحقق في القرآن لا السنة لانها كلام الرسول عليه السلام ولانه وصفه بالخيرية او المماثلة ليست السنة كذلك ولا اقتضايه عن كونه من جنس المنسوخ لقوله ما اخذ من ثوب ابيك خير منه او مثله ولان السنة بينة والناسخ ليس مبينا لقوله تعالى لتبين للناس والناسخ رافع ولقوله ما يكون لي ان ابدله والنسخ تبديل للمنسوخ والجواب قال ابو هاشم جاز ان يكون الخبر من الناسخ بل يجب لانه تعالى يتعبد علي النسخ وجعله مشروطا به فيتاخر عن النسخ المتاخر عن الناسخ ولانه انما لو كان المأتي به هو الناسخ دل لا يقال رتب علي النسخ مشروطا به الاتيان بالاتي به فتقول الاتيان به متقدم علي المأتي به لانه عبارة عن ايجاد مرتب علي النسخ فيجب ترتبه لما اتي به علي النسخ وهو المدعي واسنادا الاتيان اليه تعالى لا يدل علي كونه ليس من السنة لانها منه تعالى لقوله وما ينطق عن الهوي ان هو الا وحي يوحي والخير الاكثر ثوابا يجوز كون امتثال الحكم المستفاد من السنة اعظم ثوابا من المنسوخ والمثال ضعيف ويعارض بقول الملك للرعية من يكفيكم بجهد وشكر فنا الله خير منه ويمنع الكبري في المثالي لان الناسخ بيان او هو تخصيص في الازمان فيدخل

الوجهان فيدخل تحت مطلق التخصيص الذي هو نوع من الاتيان ولا منافاة بين الرفع والبيان لانها مرتبة للزوم الثاني للاول ثم نمنع انحصار السنة في البيان لجواز كون بعضها مبينا لبعض القران وبعضها ناسخا لبعض اخر سلمنا لكن نمنع ان المراد بالبيان هنا بيان المجمل او بيان ارادة خلاف الظاهر لان ذلك يختص ببعض القران اذ فيه المستغني عن البيان كالمحكم فلو كان المراد الزم خلاف ظاهر العموم وهو قوله ما نزل اليهم يجب حمله علي التبليغ ولاظهار يشمل جميع القران والثالث دل علي انه لا يبدل القران من تلقا نفسه الا بوحي من الله من كتاب او سنة بل الحق دلالتها علي ان لم ذلك بالمفهوم **ج** نسخ الكتاب بخبر الواحد جايز عقلا عند الاكثر التاني المجتهد لا انما دليلان الخ لعدم المانع من ان يتعبد تا الله برفع حكم متواتر بما يصل الينا من اخبار الاحاد واختلفوا في وقوعه فمنعه المحققون سمعا وجوزه اهل الظاهر لنا اجماع الصحابة علي ترك خبر الواحد اذا عارض المتواتر من الكتاب والسنة قال علي عليه السلام لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول اعرابي بوال علي عقبيه وقال عمر لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراءة لا ندري اصدقت ام كذبت ويشكل بان عليا عليه السلام وصف الراوي بما يدل علي ضعفه وعدم قبول خبر مثل هذا الراوي لا يدل علي عدم قبول العدل الثقة كما لا يدل بذلك شهادة ولانه عليه السلام رد الخبر لمعارضة وهو تقييد كونه غير حجة لانه وعمر علل الرد بكون الخبر امراءة لا يدري صدقت ام كذبت ولا يلزم من ذلك مطلق الخبر كما لو رد شهادتها احتج الظاهرية بانه يجوز تخصيص المتواتر من الكتاب والسنة بخبر الواحد فكذا نسخهما والجامع دفع كل منهما بخبر مظنون ولان فيه جمعا بين الدليل وان خبر الواحد دليل شرعي عارض المتواتر وهو متاخر عنه فوجب تقدمه عليه كغيره من الادلة الشرعية ولوقوعه في قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما علي طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير بما نقل عنه عليه السلام بالاحاد عن نهيه عن اكل ذي ناب من السباع ونسخ قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله عليه السلام المنقول احادا لا تنكح المراءة علي عمتها ولا علي خالتها ولان اهل قبا قبلوا نسخ القبلة بخبر الواحد ولم ينكر الرسول عليهم في ذلك واما الثاني فظاهر والجواب ان الاجماع من الصحابة فرق بين التخصيص والنسخ فبطل القياس والمتواتر مقطوع في متنه وخبر الواحد مظنون فلا يكون مساويا له ومع تحقق هذا التفاوت بينهما لا يتحقق المعارضة ويشكل بان خبر الواحد وان كان مظنونا في متنه الا انه مقطوع في دلالته والمتواتر بالعكس فتساويا كما قلنا في التخصيص وعدم وجدانه فيما اوحي اليه الي تلك الغاية محرما غير الاشياء المذكورة لا يدل علي

الله لا يعرفها يوحي اليه فيما بعد محرماً غيرها لانه لا يلزم من عدم تحريم الامور المذكورة اباحته شرعاً
بل جاز كونه مبلغاً بالاصل فتحريمه فيما بعد لا يكون نسخاً لانه رفع حكماً عقلياً لا شرعياً فلا يكون الثاني
عن اول كلاً في باب ناسخاً فالاية الثانية مخصصة بقوله لا تنكح المراة لتلقي الامة اياه بالقبول
وجاز اسماع النبي عليه السلام امرقبا من قبل ما يدل على تحويل القبلة الى الكعبة او انضم
الى اخبارهم بذلك من القراين ما اقتضي افادة ذلك الاخبار العلم حيث انهم قريبون من المسجد
يسمعون الصياح وارتفاع الاصوات بحضرة الرسول عليه السلام بان القبلة قد استدارت
دوح يجوز نسخ السنة مطلقاً بالكتاب سواء كانت منقولة بالتواتر او بالاحاد وهو قول الاكثر خلافاً
للشافعي لنا انه واقع فيكون جايزاً اما الثاني فظاهر واما الاول فلان التوجه الى بيت المقدس كان
واجباً في ابتداء الاسلام وهو ثابت بالسنة خاصة اذ ليس في القران العزيز ما يدل عليه وقد
نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فان قلت لم لا استناد وجوب بيت المقدس الى
قران نسخت تلاوته او انه نسخ بالسنة والامر باستقبال الكعبة لا ينافي ذلك قلت هذا مخالف للاصل
وان فتح هذا الباب يفضي الى عدم العلم بالناسخ اصلا ونسخ تحريم المباشرة ليلة الثابت بالسنة
لعدم وجود ما يدل عليه في القران بقوله تعالى فالان باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا
واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ونسخ صوم عاشورا الواجب
بالسنة لما ذكرناه ثم نسخ بصوم شهر رمضان بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ويشكل
بان الامر بصوم شهر رمضان غير مناف لصوم عاشورا فكيف يكون ناسخاً بل الناسخ في الحقيقة
ما دل على ارتفاع حكمه سوا عين رمضان للبدلية او لا د جواز تاخير الصلوة في الحرب الى انقضا القتال
كان ثابتاً بالسنة ولهذا قال يوم الخندق وقد اخر الصلوة حشى الله قبورهم نارا وقد نسخ ذلك الجواز
بوجوب صلوة الخوف الثابت بالقران احتج الشافعي بقوله للناس فلو نسخ كلامه بالقران لكان بياناً
والجواب ليس هنا ما يحصر كلامه في بيان المنزل او يدل على كون كل المنزل محتاجاً الى البيان مع بطلانه
اذا لم يرد بالبيان الاظهار فجاز استفادة حكم شرعي من السنة ثم نسخ بالكتاب وبالعكس فلا يلزم
كون كل منهما بياناً للاخر لما مر من حمل البيان على التبليغ والاظهار ولعدم دلالته كثيراً على ما سينزل
ثم الشافعي استدل على امتناع نسخ القران بالسنة ان الناسخ ليس مبيناً واستدل على عكسه بانه
مبين وهو يناقض ز يجوز نسخ السنة المتواترة بمثلها وفاقاً لا يهما دليلان ا ح ز يجوز نسخ الاحاد
بمثلها لما قلناه ولوقوعه في زيادة القبور وقوله في شارب الخمر فان شرب الرابعة فاقتلوح

فاقتلوه ثم حمل اليه من شربها الرابعة فلم يقتله وهما منقولان احاداً ح نسخ الاحاد بالمتواتر جايز
قطعاً ط نسخ المتواتر بالاحاد جايز عقلاً ممتنع سمعاً للامر في نسخ الكتاب بالاحاد قال البحث الثامن
الاجماع لا ينسخ لان دلالته متوقفة على وفاة الرسول عليه السلام فلا ينسخ بالكتاب ولا بالسنة
لانهما سابقان عليه فيصح باطلا لان اجماعهم على خلافهما خطا ولا بالاجماع لان الثاني اما ان يكون
عن دليل فيكون الاول خطا او لا عنه فيكون الثاني خطا وكذا لا ينسخ به لانه ان نسخ كان خطا اولها
لزم تخطئة احدهما او الاجماع عقيب الخلاف المستقر ليس بناسخ لتخير العامي و في احدهما شايع بين
لزوال شرط الاول والقياس لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً لانه ليس بحجة عندنا واما نسخ الفحوي دون
الاصل فممتنع والا انتقض الغرض وكذا العكس لان بقاء التابع مع ارتفاع المتبوع محال ويجوز نسخهما معاً
اقول بنا مسايل ا في الاجماع لا يكون منسوخاً بمعنى ان الحكم المجمع عليه لا يتطرق اليه النسخ وهو
مختار الاكثر الاصوليين خلافاً لبعضهم لنا ان الاجماع لا ينعقد الا بعد وفاة الرسول عليه السلام
لانه ما دام موجوداً لم ينعقد الاجماع من دونه لانه سيد المومنين وحيث وجد قوله عليه لم يكن بقول
غيره وج يقول لو تطرق النسخ الى الاجماع لكان الناسخ له اما الكتاب او السنة فلانهما لا بد ان يكونا موجودين
قبل الاجماع لاستحالة لاستحالة تجدد الكتاب العزيز والسنة بعد وفاة الرسول وحينيذ يكون خلاف
مقتضاهما خطا فالاجماع حالة تكون اجماعاً على الخطا وهو محال لما يأتي واما الاجماع فمحال لانه
ان كان الثاني لا عن دليل كان خطا وهو محال وتقدير جوازه ان لا يكون ناسخاً له لانه حينيذ ليس
دليلاً شرعياً وان كان عن دليل كان الاجماع الاول خطا لان ذلك الدليل لا بد ان يكون من الكتاب
او السنة وهما سابقان على الاجماع الاول ومنافيان له لا يقال نسخ الاجماع للاجماع واقع فيكون
جايزا اما الاول فلان الامة اذا اختلفت على قولين فقد اجتمعت على ان العامي يتخير بالاخذ بايهما
شاء فاذا اتفقت بعد شروط العامي اجماع الامة على تخير العامي مشروط ببقا الخلاف فاذا تحقق
الاتفاق الرافعة للخلاف فارتفع الاجماع المشروط به لوجوب عدم المشروط عند عدم شرطه لا ان
الاجماع دفعة ولقايل ان يقول لا نسلم توقف حجته الاجماع على وفاة الرسول عليه السلام فان
الرسول عليه السلام اخبر ان امته لا تجتمع على الخطا ولا على ضلالة وحينيذ يتحقق الاجماع منه ومن
اندراج قوله صلى الله عليه وافقوا لهم لان لفظ الامة لا يتناوله وما ذكروه من كون التخيير مشروطا
ببقاء الخلاف وكونه مرتفعاً لارتفاع شرطه لا ينافي كونه منسوخاً وكون الاجماع الثاني ناسخاً لان
حكم الاجماع الاول ارتفع بارتفاع الحاصل بالاجماع الثاني فيكون مرتفعاً لان المرتفع بالمنهي مرتفع بالمتاخر ٣

بذلك الشيخ علي ان هذا وارد في كل حكم منسوخ فانه مشروط بعدم ورود دليل جديد علي نقيضه
فاذ اثبت ذلك الدليل ارتفع المنسوخ لارتفاع شرطه فاذا لم يكن ذلك نسخًا لم يتحقق نسخ ابدا ب
ان الاجماع لا يكون ناسخًا خلافًا لعيسى بن ابان والمرتضى وبعض المعتزلة لنا لو كان ناسخًا لكان المنسوخ
به اما نصًا او اجماعًا والا ول محال لما تقدم من لزوم كون احدهما خطاء ج القياس لا يكون منسوخًا ولا
ناسخًا عندنا لانه ليس بحجة علي ما ياتي لان الثابت به ليس حكمًا شرعيًا فلا ينسخ هذا اذا لم يكن منصوص
العلة ولم يكن الحكم في الفرع اقوي من الاصل لقياس تحريم الضرب علي تحريم التافيف واما اذا كان
احدهما جاز كونه ناسخًا ومنسوخًا عند المصنف طاب ثراه وموافقه واما عند الجمهور القائل بانه حجة
مطلقًا فجوز نسخه بالنص في حياة الرسول عليه السلام وبعده بالاجماع كجواز نصه علي خلافه في الحكم
المستفاد من القياس السابق وكذا لو اختلفت الامة علي قولين قياسًا ثم اجمعت علي احدهما فان
ذلك ناسخًا لذلك القياس واما كون القياس ناسخًا فلا يجوز نسخه للنص ولا الاجماع اتفاقًا ويجوز نسخه
لقياس اخر كما لو اقتضى القياس حكمًا مخصوصًا ثم نص الشارع علي صورة مشاركة للحل ذلك الحكم في وصف
بما يناقض ذلك الحكم ونص علي علة ذلك الوصف فانه يكون ناسخًا للاول كما لو حكم باباحة النبيذ
قياسًا علي الدبس مثلًا ثم نص الشارع علي تحريم الخمر لعلة كونه مسكرًا وهو وصف حاصل في النبيذ
حكم بتحريمه وكان ذلك ناسخًا للحكم الاول ومنع بعض القائل بالقياس ثم نسخه كعبد الجبار والحنابلة
لان القياس يتبع الاصل فلم يجز رفعه ثم ثبوتها اذ لا يتصور رفع حكم مع بقاء اصله وقال ان نصت
علته جاز نسخه لان النبي عليه السلام لو نص علي ان علة الربوي الكيل وامر بالقياس لكان ذلك
كالنص علي تحريم الارز المستفاد من العلة المنصوص عليها ويمنع من حل البر وقال ابو الحسين ان وجد
القياس في زمنه عليه السلام بان ينص علي اصل تحريم البر به متفاضلًا وتعبد بالقياس فاذا اقتضى
حرمة بيع الارز قياسًا علي ان امكن نسخه اما بالنص كما لو نص علي اباحة التفاضل في الارز او
بالقياس كما لو نص علي بعض من المكولات الاخر لاجل امارة اوقوي من امارة التحريم وان كان
بعد ان كان الاجتهاد مجتهد الي شي بالقياس فيجوز له نسخه اما بالقياس اخر ارجح او يطلع بتخصيص
علي نص ما تقدم او اجماع متقدم وهذا كله اما يتاتي عند المصنف د اتفقوا علي جواز نسخ الفحوي
مع اصله كما في قوله تعالي ولا تقل لهما اف الدال بفحواه علي تحريم الضرب برفع تحريم التافيف
والضرب معًا وهل يجوز نسخ الفحوي دون اصله او بالعكس منع منها المصنف اما الاول
فلانه نقض الغرض من حكم الاصل اذ الغرض من قوله تعالي ولا تقل لهما اف اعظام الوالدين

الوالدين فرفع تحريم ضربهما منافيًا في ذلك ولان الفحوي الزم للافضل فيكون رفع مستلزمًا لرفعه وهو
مذهب ابي الحسين ورد عبد الجبار فمنع ثالثة بما قلناه وجوز اخري لان ذلك يجري مجري التخصيص
علي تحريم الضرب فكانه قال لا تقل لهما اف ولا تضربهما ولا يلزم من رفع احد التحريمين رفع الاخر تخريجه
واما الثاني وهو نسخ الاصل دون فحواه فان الفحوي تابع لاصله وارتفاع الاصل يستلزم ارتفاع اصله
قال البحث التاسع زيادة عبادة علي العبادات ليس نسخًا واما الزيادة علي الحد النص في العبادة فعند
الحنفية نسخ وليست نسخًا عند الشافعي واحسنها قيل هنا تفصيل ابي الحسين وهو ان البحث هنا يتعلق
يتعلق بامور ثلثة كون الزيادة هل تقتضي زوال شي ام لا والحق ذلك لانها اقل ما يقتضي عدم زوال
عدمها الثاني ان هذا الزوال هل يسمي نسخًا الحق ان الزايل ان كان حكمًا شرعيًا وكان المرسل متراخيًا
وهو نسخ والا فلا الثالث هل الزيادة تخبر الواحد والقياس الحق ان الزايل ان كان حكم العقل جاز
والا فلا الا ان يجوز نسخ الزايل بالظن فزيادة التغريب او عشرين لا يزيل الا نفيهما الثابت عقلًا
لان ايجاب الثمانين متركب بين نفي الزايد وعدمه فليس نسخًا فجاز بهما بخبر الواحد وايجاب الثمانين
وكونها كمال الحد وتعلق رد الشهادة عليها تابع لنفي وجوب الزيادة كما لو زيد علي الفرايض الخمس
لتوقف خروجه عن العهدة وقبول الشهادة علي فعله مع جواز بخبر الواحد اما لو كان الثمانون
كمال الحد ثم يقبل في الزيادة وتعبد الرقبة بالايمان ان تاخر كان نسخًا العموم الايمان الدال علي
جواز عتق الكافر فلا يقبل فيه خبر الواحد وان قارن كان تخصيصًا يقبل فيه واباحة قطع رجل
السارق نايبًا رافعة بحظرة الباب بالعقل فيجوز اثباتها بخبر الواحد والتخيير بين واجب معين وغيره
رافع بحكم عقلي لان قوله اوجبت هذا لا يمنع من قيام غيره مقامه وانما علم قيام غيره بان الاصل
عدم وجوبه اما لو نص علي عدم قيام غيره مقامه فان اثبات البدل ناسخ فالحكم بالشاهد واليمين
زيادة التخيير بين الحكم بالشاهدين والشاهد واليمين يقبل فيه خبر الواحد وزيادة ركعة علي
الصبح قبل التشهد ليس نسخًا الركعتين لعدم تناول النسخ للافعال ولا لوجوبهما ولا اجزائهما
لبقاء وجوبهما واجزائهما تابع لنفي الركعة المعلوم بالعقل نعم هو نسخ الوجوب التشهد عقيب
الركعتين ولو زيدت بعد التشهد قبل التحلل يتخب وجوب التحلل بالتسليم او كونه ندبًا وكلاهما
حكم شرعي لا يقبل فيه خبر الواحد فزيادة عضو في الطهارة يرفع نفي وجوبه العقلي وايجاب
الصوم بعد الليل رافع لغوله الي الليل الثابت بالشرع فلا يقبل فيه خبر الواحد اما صوموا النهار
ثم يوجبه بعض الليل فانه دفع حكمًا عقليًا فجاز اثباته بدل المشترط يرفع كون البدل شرطًا

نفي

وهو حكم عقلي اقول بين مباحث ما ظن انه ناسخ وليس كذا زيادة عبادة ليس نسخاً للمزيد اتفاقاً
الا من العراقيين حيث جعلوا زيادة صلوة سادسة نسخا بعدم صلوة الوسطى وغلطهم الباقون
من ان كون الوسطى وسطا ليس حكما شرعيا والزمهم القاضي عبد الجبار واتباع كون زيادة عبادة
على اخر العبادات نسخا لانه ذلك تخرج الاخيرة عن كونها اخيرة وهو غير لازم لان الشارع لم يرتب عليه
حكماً بخلاف الوسطى المختصة بوجوب زيادة المحافظة عليها بل الحق انه نسخ ان كان ذلك لاجل كونها
وسطا لم يزل لعدم زوال الوصف المذكور بزيادة اخرى واختلف في الزيادة على النص في الزيادة التي
فذهب ابو علي وابو هاشم والشافعي انه ليس نسخا وقالت الحنفية هو نسخ وقيل ان افاد النص المذكور
من جهة دليل الخطاب او الشرط خلافها افادته الزيادة كما اذا قال في سائمة الغنم زكاة او زكوا
عن الغنم ان كانت سائمة ثم زيد في معلوفة الغنم زكاة وقال عبد الجبار ان غيرت المزيد عليه تغييرا
شديداً بحسب كونه فعل كقبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كان نسخاً مثل زيادة
ركعة على صلوة ركعتين والا فلا مثل زيادة التغريب وزيادة عشرين على الثمانين في حد القذف
وفصل ابو الحسين ما استحسنه المصنف والرازي وهو تعلق هذه المسئلة بثلثة امور ا ان الزيادة
على النص لابد وان تقتضي زوال شي اقلها تقتضي زوال عدمها الكاين قبلها ب هل يسمى نسخا اللغوي
نعم ان كان الزايل حكما شرعيا مع تراخيها وان كان عقليا كالبرائة الاصلية فلا ج هل يثبت الزيادة
بخبر الواحد والقياس الحق ان كان المزيل حكم العقل جاز الا ان يمنع مانع خارجي كما لو قيل خبر الواحد
لا يكون حجة فيما تعم به البلوى او ان القياس ليس بحجة في الكفارات والحدود وغير ذلك من الموانع
لا تعلق لها بالنسخ من حيث هو نسخ وان كان الزايل حكماً شرعياً فلينظر في دليل الزيادة فان كان
بحيث يجوز كونه ناسخا له قبل الحكم الزايل جاز والا فلا وهذا مما يتعلق بالاصول ويتفرع عليه
مسايل فقهية لزيادة التغريب على حد الزاني البكر او زيادة عشرين على جلد ثمانين في القذف
ليس نسخاً لانها انما رفعت نفي التغريب او ما زاد على الثمانين وهو غير شرعي لان ايجاب الثمانين قدر مشترك
بين جلد الثمانين مع الزيادة وبدونها وهو اعم منها والعام لا يدل على الخاص وكذا الكلام في المتوسط
بل ذلك معلوم بالبراءة الاصلية وهي حكم عقلي فليس نسخا وحينئذ تجوز اثباته بخبر الواحد ما لم يمنع
من ذلك مانع واما كون الثمانين كمال الحد وتعليق رد الشهادة عليها فانه تابع لنفي وجوب الزيادة
المستفادة من العقل فلا يعد رفعه نسخاً كما لو زيد على الفرايض الخمس فريضة فانه لا يكون
نسخاً ويقبل فيه خبر الواحد مع توقف قبول الشهادة والخروج عن عهدة الامر بالصلوة على اداء

وصار متواترا عام

اداء الخمس لم يرتفع توقفه على اداء المجموع ويشكل بان توقفه على اداء الخمس لم يرتفع بل توقفه على
اداء المجموع بخلاف كون الثمانين كمال الحد فان زيادة العشرين رافعة له اما لو قال الثمانون
كمال الحد ورد الشهادة متعلقة عليها خاصة كانت الزيادة نسخا لا يقبل فيها خبر الواحد والقياس
اذا كان حكم المرتد عليه متواترا او قيد الرقبة المامور بعتقها في الكتاب بالايمان متراخيا عن الاطلاق
نسخ عموم الكتاب الدال على اجزاء الكافر ولا يفيده خبر الواحد لاستحالة نسخ الكتاب به لما عرفت وان قارنه
فهو تخصيص الكتاب ويشكل بان اجزاء عتق الكافر تابع لنفي التقييد بالايمان المستفاد من حكم
العقل اذ الاطلاق لا يدل على العموم نعم اذا تراخى التقييد عن وقت العمل بالخطاب دل على اجزائه
على الاطلاق وانتفا التقييد ح والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة ويكون اثبات التقييد نسخاً
بعد ذلك ح اذا قطعت يد السارق والحرى رجليه ثم سرق فابيح قطع رجله الاخرى ثم لم
يكن ذلك نسخاً لان تلك الاباحة رافعة لحظر قطعها الثابت بالعقل وجاز اثباته بخبر الواحد
د اذا اوجب الله علينا فعلا مطلقاً ثم خيرنا بينه وبين فعل آخر كان ذلك التخيير رافعا لحكم
عقلي وهو اصالة عدم ايجاب ذلك الفعل وعدم قيامه مقام الفعل المامور به اولا وليس للامر
الاول دلالة على نفي منهما فان قول الشارع اوجب هذا الفعل ليس فيه دلالة على عدم ايجاب غيره
واقامته مقامه وحينئذ لا يكون نسخاً ويشكل بان ايجاب الفعل ملزم للمنع من تركه وايجاب غيره
واقامته مقامه يرفع ذلك وهو حكم شرعي ولانه الوجوب كان متعلقاً بخصوصية الفعل الاول لا الثاني
وبالتخيير بينه وبين غيره صار متعلقا بالامر الكلي المشترك بينهما دون خصوصية الاول وان
كان وجوبها على سبيل التخيير بينهما وبين خصوصية الاخر ثابتاً الا انه بالعرض من حيث ان
القيام بذلك الكلي لا يتم الا بخصوصية احد الفعلين وذلك غير الوجوب الاول وحينئذ يكون
نسخا اما لو نص على عدم قيام غيره مقامه بان قال اوجبت هذا الفعل لا الى بدل كان اثبات التخيير
نسخاً ولم يقبل فيه خبر الواحد ان كان ذلك النص متواتراً ه زيادة التغيير الحكم بالشاهد واليمين
ليس نسخاً للتخيير بين الحكم بالشاهدين والشاهد والمرأتين المستفادة من قوله تعالى فا واستشهدوا
شاهدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان لانه انما يرفع حكما عقلياً وهو
اصالة عدم كونه حجة اذ ليس في الاية دلالة على ان الحكم لا يكون الا بها فجاز اثباته بخبر
الواحد و لو زيد على ركعتي صلوة الصبح ركعة اخرى قبل التشهد بحيث صارت ثلثاً
لم يكن ذلك نسخاً لانه لو كان نسخاً فاما للركعتين وهو باطل لان النسخ لا يرد على الافعال بل على

الاحكام واما الوجوب فهو باطل ايضا لانه ثابت لم يرتفع بالزيادة واما الاجزاء فهو باطل لانهما مجزيتان
عن ايجاب كانتا مجزيتين عن عدم الركعة الزائدة ولان لا يجزيان الاعمها وذلك تابع لوجوب ضم الركعة
الزائدة اليهما وذلك الوجوب انما يرفع عدمه وهو حكم عقلي فلا يكون نسخا نعم يكون ذلك نسخا لوجوب
التشهد عقيب الركعتين لانه حكم شرعي ارتفع باثبات الركعة الزائدة قبله فلا يقبل فيه خبر الواحد
اما كونه نفلا لركعة بعد التشهد قبل التحلل بالتسليم كان ذلك رفعا لوجوب التحلل بالتسليم او ندبه عقيب
الركعة وكلاهما حكم شرعي فكان نسخا فلا يقبل فيه خبر الواحد د زيادة غسل عضو في الطهارة ليس
نسخا في نفس الطهارة ولا لوجوبها ولا اجزائها كما تقدم وانما هو رفع لنفي وجوب ذلك العضو وذلك
حكم عقلي فلا يكون ارتفاعه نسخا فيقبل فيه خبر الواحد ويشكل بان الزيادة ترفع كون الطهارة المزيد
عليها رافعة للحدث ومبيحة للدخول في الصلوة ومس كتابة المصحف وهي احكام شرعية فرفعها يكون
نسخا ح قوله تعالى واتموا الصيام مفيد كون الليل طرفا وغاية للصوم فايجاب الصوم الى ثلث الليل مثلا
في كون الليل وطرفا ان غاية للصوم فايجاب الصوم الى ثلث الليل مثلا يرفع كون الليل غاية وطرفا وهو
حكم شرعي فيكون نسخا ولا يقبل فيه خبر الواحد اما لو قال صوموا النهار ثم زيد عليه صوم اول الليل
كانت تلك الزيادة رافعة لنفي وجوبها وهو حكم عقلي وصوم النهار ليس فيه دلالة على وجوب صوم
شيء من الليل ولا على عدمه فلا يكون نسخا ويقبل فيه خبر الواحد ط لو قال الشارع صلوا ان كنتم متطهرين
فان مفيد اللون وجوب الصلوة مشروطا بالطهارة فلو امر بالصلوة عند حصول امر آخر بحيث يكون
شرطا آخر لوجوب الصلوة لم يكن نسخا لانه انما رفع كون ذلك الاخر غير شرط وهو حكم عقلي لان قوله
الصلوة واجبة عند حصول الطهارة لا يلزم كونها غير واجبة عند عدمها فتحقق الاخر يكون
بلا صيغما اذا لم يقل بدلالة المفهوم ويشكل بما مر من ان عدم الشرط موجب لعدم المشروط
وحينئذ يكون عدم الطهارة موجبا لعدم وجوب الصلوة وهي حكم شرعي واثبات شرط آخر يرفعه
فيكون نسخا والفرق يتحقق بين قوله صلوا ان كنتم متطهرين وبين قوله الصلوة واجبة
عند حصول الطهارة لان الطهارة في الاول شرط الوجوب دون الثاني قال البحث العاشر نقص
العبادة نسخ المنقوص وليس نسخا لما توقف العبادة عليه وهل يكون نسخا للعبادة فصل السيد
المرتضى ح فقال ان كان الباقي بعد النقصان متى فعل لم يكن له حكم في الشريعة ولم يجر مجرى فعله
قبل النقصان كنقصان ركعتين فهذا النقصان نسخ والا فلا كما لو نقص من الحد فنسخ الركعتين
يغير حكم الصلوة الشرعي فانها لو فعلت بعد النسخ على الحد الذي كانت تفعل عليه من قبل

قبل لم تجز فجملة الصلوة منسوخة وليس نسخ الوضوء نسخا للصلوة لان حكم الصلوة باق على
ما كان ولو نسخ القبلة بالتوجه الى غيرها كان نسخا للصلوة كما في بيت المقدس فان الصلوة
لو وقعت اليه لم تجز اما لو سقط التوجه بالتخيير للاستقبال الى مكان اولا فهو نسخ للصلوة
ايضا اذ لو توجه الى ما كان او الى غيره تجزي ولو خير بينه وبين جميع الجهات لم يكن نسخا لانه لو صلى
الى ما كان اولا اجزاه وانما نسخ التعيين اقول اتفق الاصوليون على ان النقصان من العبادة نسخ
كذلك المنقوص وعلى ان نسخ ما لا يتوقف عليه صحة العبادة ليس نسخا لها لو وجب الصلوة والزكوة
ثم نسخ احدهما فانه لا يكون نسخا للاخرى واختلفوا في نسخ ما يتوقف عليه صحة العبادة فقال ابو
الحسن الكرخي انه لا يوجب نسخ العبادة نقل ابو الحسين الكرخي انه لا يوجب نسخ العبادة سواء كان
جزءا لها كالركعة من صلوة او شرطا خارجا عنها كالطهارة وقال بعض المتكلمين نسخ للعبادة مطلقا
وهو مختار الغزالي وفصل المرتضى تفصيلا حسنا اختاره المصنف وهو ان كانت العبادة المنقوص
منها لو فعلت بعد النقصان بتمامها كما كانت تفعل قبله لم يكن لها حكم في الشريعة ولم تجر
مجرى فعلها قبل النقصان لنقصان ركعة من الصلوة كان نسخا والا فلا كما لو نقص من حد
الزاني عشرين والشيخ على ذلك بان نقص ركعة من الصلوة توجب نسخ اصلها لا نسخ البعض
وابقاء الباقي فان الركعتين الثانيتين ليست بعض الثلث بل هي عبادة اخرى والا لكان من صلى
الصبح ثلثا اتى بالواجب وزيادة كما لو وجب عليه ان يتصدق بدرهم فتصدق باثنين مع انه
خلاف التقدير ويتفرع عليه انه نسخ ركعتين من اربع نعم الحكم الشرعي لانها لو فعلت بعد النقصان
على ما كانت عليه لم تجز فوجودها كعدمها فالجملة منسوخة ونسخ الوضوء لا ينسخ الصلوة لبقاء
حكمها فانها لو فعلت بعد النسخ على ما كانت تفعل قبله كانت مجزية حينئذ نسخ القبلة ان كان
بالتوجه الى غيرها كان نسخا لانها لو فعلت على ما كانت تفعل عليه قبل النسخ لم تكن مجزية كما في نسخ استقبال
بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ولو نسخ استقبال بيت المقدس بتحريم التوجه اليه وتسويغ
التوجه الى غيره من الجهات كان نسخا للصلوة لما ذكرنا حيث انه لو واقعها متوجها الى تلك الجهة
لم تكن مجزية ولو خيرت جميع الجهات لم يكن نسخا للصلوة لانه لو صلى الى ما كان قبله اولا اجزا
وانما نسخ التعيين وقد تقدم ان اثبات التخيير ليس نسخا وفيما تقدم اختار المصنف في النهاية مذهب
ابي الحسين واحتج عليه بان المقتضي للكل ان كان متناولا للجزئين معا فخروج احدهما لا يقتضي
نسخ الاخر بساير ادلة التخصيص واجاب عن حجة السيد بالمنع من استلزام نقص الركعة

نسخ اصل الصلوة وان كان نسخا لوجوب الكل من حيث هو كل وكون الركعتين الباقيتين عن
جزء من الثالث ممنوع والا لافتقر وجوبها الى امر جديد وهو خلاف الاجماع وعدم صحة صلوة
الصبح اذا زيد فيها ركعة ليس لعدم وجوبها مع الزيادة بل لادخال ما ليس من الصلوة فيها قال
البحث الحادي عشر يعرف كون الخطاب ناسخا بالتنصيص عليه وبالتضاد مع معرفة التاخر ويقبل
قول الصحابي في ان هذا الخبر متاخر ولا يقبل قوله في انه ناسخ وكذا لا يقبل لو قال انه منسوخ سواء عين
الناسخ او ابهم خلافا للكرخي في الثاني اقول يعرف كون الخطاب ناسخا بالتنصيص اما من الرسول
او من الامام المعصوم او من جميع الامة بان يوجد بلفظ النسخ هذا ناسخ وذاك منسوخ او نسخ كذا
بكذا وبالتنافي في مدلولهما مع علم التاخر وتحقق باقي شرايط النسخ بان لا يكون الجمع بين الحكمين
المدلول عليهما بالخطابين ممكنا اما ان يكونا متناقضين مثل قوله الان خفف الله عنكم فان التخفيف
نفي التثقيل او متضادين والمراد به المنافي مطلقا اذ قد يكون الثاني نقيض الاول لقوله تعالى
الان خفف الله عنكم نسخ ثبات الواحد للعشرة لان التخفيف نسخ الثقل التثقيل المذكور اولا وقد
يكون مضادا كالتحويل بالقبلة من بيت المقدس الى الكعبة ومع عدم علم التاخر يعلم كون احدهما
ناسخا الاخر في الحكم وعلم التاريخ يحصل من جهة اللفظ بان يقال هذا قبل هذا او يوصل اللفظ بما
يدل عليه مثل قوله عليه السلام نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها والان خفف الله عنكم
فانه يعلم ان النهي قبل الامر والتثقيل قبل التخفيف او يقال هذا الخبر ورد في سنة كذا او يعلق احدهما
على زمان معلوم التاخر كقوله هذا في غزاة بدر وهذا في غزاة احد ونزلت هذه الاية قبل الهجرة
وهذه بعدها وغير ذلك مما يذكر في باب الترجيح ان شاء الله تعالى ولو قال الصحابي هذا الخبر متاخر
عن ذلك قبل مثل قولهم ان خبر الماء من الماء متقدم على قوله اذا التقى الختانان وجب الغسل اذ ليس
مستندا الى الاجتهاد ونجب فيه رفع فيه الغلط بخلاف قوله هذا الخبر ناسخ وهو مذهب الجبائي وجعله
كقول الشاهدين في الاحصان الذي يترتب عليه الرجم وان لم يقبل في الرجم وكما يقبل قول
ان المولود من احدى الزانيين ويترتب عليه ثبوت النسب للولد من صاحب الفراش مع عدم قبول
شهادتها في النسب وكذا قوله هذا الخبر متقدم يقبل بخلاف قوله هذا الخبر منسوخ لانه يستند في
ذلك الى الاجتهاد ولا يكون حجة لنا سواء ابهم كما قلناه او عين الناسخ والمنسوخ كما لو قال هذا
منسوخ وهذا ناسخ له وفصل الكرخي ان عين لم يقبل لاحتمال في استناده في ذلك الى الاجتهاد
فلا يجب الرجوع اليه وان ابهم وقال هذا منسوخ قبل لانه لولا ظهور النسخ فيه لم يطلق وهو

وهو ضعيف لجواز ظهوره في ظنه لا في نفس الامر قال المقصد السابع في الاجماع وفيه مباحث
الاول في تحقيقه وهو عبارة عن اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد عليه السلام على امر من الامور
وهو حجة اما عندنا فظاهر لان المعصوم سيد امة محمد عليه السلام فاذا فرض اتفاقهم دخل
الامام عليه السلام فيهم فيكون حجة واما الجمهور فلقوله تعالى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين
وكذلك جعلناكم امة وسطا كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر
وهو يقتضي التعميم ولقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الخطا وهو متواتر المعنى وبان العادة
تحيل اجماع الخلق الكثير على الخطا اقول الكلام في الاجماع تارة في ماهيته وتارة في تحققه اي ثبوته
وتارة في حجيته اما الاول فالاجماع في اللغة العزم قال الله تعالى فاجمعوا امركم وشركاءكم وقال عليه
السلام لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل اي يعزم ويقال على الاتفاق ايضا يقال اجمع القوم
على امر اذا اتفقوا عليه ويقال اجمع الرجل اذا صار ذا جمع كما يقال البن واتمر اذا صار ذا
لبن وتمر ويقال اجمعوا على الامر اذا صاروا ذوي جمع عليه واما في الاصطلاح فقد عرفه
المصنف بما ذكره في المحصول قال والمراد بالاتفاق الاشتراك اما في الاعتقاد او القول او الفعل
الدال عليه او بعضهم على الاعتقاد والبعض الاخر على القول والفعل الدال عليه وباهل الحل والعقد
المجتهدون في الاحكام الشرعية وانما قال على امر من الامور ليتناول العقليات والشرعيات واللغويات
اذا تقرر ذلك فنقول الاتفاق كالجنس وباضافته الى اهل الحل والعقد تخرج اهل الحل والعقد
من غيرهم من العوام وغير المكلفين وبتقييدهم بكونهم من امة محمد عليه السلام يخرج اتفاق
اهل الحل والعقد من اي باب من الشرايع المتقدمة كاليهود والنصارى وفي تعريف اهل الحل والعقد
بالمجتهدين في احكام الشرعية نظر لان اجماع المتكلمين على حكم عقلي يكون اجماعا وحجة وان
لم يكونوا مجتهدين في الاحكام الشرعية وكذا اهل اللغة وغيرهم من ارباب العلوم الدينية واجماع
المجتهدين في الاحكام الشرعية على حكم عقلي او لغوي ليس اجماعا ولا حجة اذا لم يكونوا مجتهدين
في الكلام واللغة وقد خرج هو بذلك فيما بعد فاذن الحد منقوض عكسا وطردا واما الثاني وهو
تحققه فقد منع منه جماعة قالوا ان ما لا يكون معلوما بالضرورة يمتنع اتفاق الخلق عليه كما
يمتنع اتفاقهم في الساعة الواحدة على الكلمة الواحدة او الماكول الواحد ورد بان امتناع
الاتفاق في ذلك انما هو لتساوي الاحتمال فيه وهو مفقود فيما نحن فيه لتحقق الرجحان المستند
الى دليل الحكم والاتفاق على مثل ذلك غير ممتنع كاتفاق الخلق العظيم على نبوة محمد عليه السلام

واخرون سلموا امكانه ووقوعه ومنعوا من العلم لعدم الطريق اليه اذ ليس معلوما بالوجدان
كعلمنا بكوننا ابنا ولا منا ولا بالحس وهو ظاهر ولا بالنظر العقلي للقطع بانتفاء طريق عقلي يعلمنا
ان فلانا افتى بكذا فلم يبق الا النقل وهو محال لتوقفه على المجتهد ليخبر عن نفسه ومعرفة كل واحد من
المجتهدين المنتشرين شرقا وغربا في الوقت الواحد متعذر ويتعذر حصوله جاز ان يكتم بعضهم مذهبه
ويبدي خلافه لتقية او خوف ومن قال فخر الدين الانصاف يقتضي انه لا طريق الى معرفة حصول
الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين الا يتعذر معرفتهم بالتفصيل ويشكل
بان ذلك يدفع الامتناع الناشي من الجهل بالمجتهدين ولا يدفع الامتناع الناشي من الجهل عن مذاهبهم للاحتمال
المذكور واما الثالث وهو كونه حجة فعليه الاكثر خلافا للخوارج والنظام اما على راي اصحابنا الامامية
فظاهر لان المعصوم موجود في كل زمان التكليف وهو سيد الايمة فقوله لا بد من اعتباره في تحقق الاجماع
فيكون حقا باعتبار انضمام اقوال الغير الى قوله بالخطر وحده حجة سوا وافقه الباقون او خالفوه واما
الجمهور فقد احتجوا عليه بوجوه ا قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير
سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وجه الاستدلال انه تعالى جمع مشاقة الرسول
واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد وذلك يوجب كون اتباع غير سبيل المؤمنين محرما اذا لم يكن كذلك
لم يجز ترتب الوعيد عليهما فانه لا يحسن ان يقال ان سب وشربت الماء فلا ومعنى تحريم اتباع سبيل
المؤمنين ثم اتباع قول من يخالف فتواهم وقولهم تكون متابعة قولهم وفتواهم واجبة اذ لا
خروج من القسمين اعني اتباع غير سبيلهم واتباعه ويشكل باستلزامه كون اتباع قول اي مجتهد
اما واجبا او حراما لانه اما سبيل المؤمنين او غير سبيلهم ب قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا
لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا والوسط هنا العدل قاله الجوهري ولهذا
رتب عليه الشهادة والعدول لا يجتمعون على الخطا ويشكل بعدم ايجاب العدالة العصمة عن تحيل
اجماعهم على الخطا قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس الاية وهو يوذن باستغراق المعروف
والمنكر اللام للجنسية فلو اجمعوا على الخطا لكانوا امرين بالمنكر غير ناهين عنه ويشكل بانه لا
يلزم من امرهم وهم فعلهم للمتعلق كيف وقد قال تعالى يامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم
سلمنا لا كن يكفي في صدق الاخبار عنهم بذلك امرهم بكل معروف ونهيهم عن كل منكر مرة واحدة
في حياة الرسول عليه السلام ولا بد في ذلك ارتكابهم المنكر بعدها فعند ابطالهم بخروج الايه المدح
والتمييز عن الامم فلا يمكن ارادة الامر بالبعض والنهي عن البعض لان كل امة كذلك وان اكثر

اكثر ما ينهون عن منكر لحصوله ايضا في السوالف ولان اللام ليس موضوعا له لك ولان يراد
فيما مضى لحرر وجه مخرج للمدح ولا يستحق الا بالبقا ويشكل بما ذكر د قوله عليه السلام لا تجتمع امتي
على الخطاء وهذا متواتر المعنى فانه نقل بصيغ مختلفة مشتركة في الدلالة على مثل لا تجتمع امتي على ضلالة
يد الله على الجماعة رواه ابن عمر سالت ربي ان لا تجتمع امتي على الضلالة فاعطانيها لم يكن الله
ليجمع امتي على ضلالة ثروي ولا علي خطا عليكم بالسواد الاعظم ويد الله على الجماعة ولا يبالي
بشذوذ من شذ عن الجماعة رواه ابو سعيد من خرج عن الجماعة فقد خلع ربقة الاسلام
عن عنقه ومن خرج عن الجماعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية لا تزال طايفة من امتي
على الحق لا يضرهم من ناواهم الى يوم القيامة ما راه المسلمون حسنا وهو عند الله حسن والمتواتر
بحسب المعنى وهو ان اجماع الخلق الكثير واحد يستحيل عادة ان لا يكون عن دلالة ولا امارة فان
كان الاول كان الاجماع كاشفا عن الدلالة بخلاف الاجماع خلاف تلك الدلالة فيكون خطا فالاجماع
حق وان كان الثاني فكذلك لانا راينا التابعين قاطعين بالمنع من مخالفة هذا الاجماع اعني
الصادر عن امارة ولولا اطلاعهم على دلالة قاطعة بمنع من مخالفته لما كان كذلك ويشكل
بالمنع من استناد قطعهم بذلك الى دلالة قاطعة لاحتمال استنادهم فيه الى ما اعتقدوا انه دليل
وليس كذا قال ويشكل الاول بالشرط بين الهدى كالمعطوف عليه ومن جملته الدليل الدال على الحكم
ولان السبيل ليس للعموم ولذا لنظاير وان عموما فيما صار والمؤمنين ولان السبيل المشاركة للطريق
في الاتصال والتجوز فيه ولجين الاتفاق على الحكم اذ لا مناسبة فيه وان الاية تدل على تفيض الطلق
اذ سبيل المؤمنين وجوب التمسك بالدليل لا بالاجماع ولعدم الملازمة تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين
ووجوب اتباعهم سبيلهم لثبوت الرابطة وهو ترك الاتباع ولانتفا العموم اذ لو اتفقوا على مباح
فان وجب تناقض والا فالمطلوب قال المرتضى اعتماده على وجوب اتباع من علم ايمانه لا من
يكون باطنه خلاف ظاهره وانما يتحقق ذلك في المعصوم اقول دلت الاولى على وجوب الاتباع
بشرط بين الهدى لكونه شرطا في المعطوف عليه اعني مشاقة الرسول عليه السلام والمعطوف
عليه كالجملة الواحدة فيشتركان في الشرط ولام الهدى للعموم فيشترط بين جميع انواع
الهدى ومن جملة الدليل على الحكم المجمع عليه فلا يبقى للاجماع فايدة لانه عند العلم بذلك
الدليل يستند الحكم اليه لا الى الاجماع وعند عدمه لا تحرم مخالفة الاجماع لعدم الشرط
فيسقط اعتباره بالكلية سلمنا دلالتها على المنع من متابعة غير سبيل المؤمنين او متابعة بعض

ما كان كذلك والاول ممنوع لان كلا هي لفظي عن وسبيل مفرد فلا يفيد العموم وتقدير تسليمه يسقط الاستدلال
على المدعي لانه يعني كلا منه حينئذ كلما كان مغايرا لكل ما كان سبيل المؤمنين استحق العقاب فظاهر
عدم دلالته على ان المتبع لبعض ما غاير سبيل المؤمنين مستحق للعقاب والثاني مسلم يقوله يحقيد
وهو تحريم اتباع بعض ما غاير سبيل المؤمنين او بعض ما غاير كل سبيل المؤمنين او كلما غاير
بعض سبيل المؤمنين وهو ما به صاروا مؤمنين قال المرتضى الذي يغاير هو الكفر بالله تعالى ورسله
ويتعين حمل الاية على ذلك لانه المتبادر الى الفهم فان قول القائل لا يتبع غير سبيل الصالحين
يفهم منه المنع من متابعة غير سبيلهم فيما به صاروا صالحين لا في كل شيء حتى في الاكل والشرب
وغير ذلك مما لا يدخل له في الصلاح ولان الاية نزلت في رجل ارتد وهو دليل على ان الغرض منها
المنع من الكفر ويؤيده ما روي انها نزلت في رجل ارتد سلمنا لكن لفظ السبيل حقيقة في الطريق
الذي هو موضع المرور والحركة وهو غير مراد هنا اتفاقا فيجب صرفه الى المجاز وليس بعض
المجازات اولى من غيره فتبقى الاية مجملة وايضا فانه لا يمكن حمله على اتفاقهم على الحكم لعدم
المناسبة بينهما التي هي شرط التجوز ولو سلم لكن يمكن حمله على دليل الحكم وهو اولى لتحقق المناسبة
بينهما وهي اشتراكهما في كون كل منهما الى المطلوب فالطريق بالحركة الذهنية فيقترن بالحركة الحسية
فيكون الاية دالة على وجوب متابعة المؤمنين في اخذ الحكم المجمع عليه من دليله وح لا يكون
الاجماع حجة سلمنا لكن الاية تدل على نقيض المدعي وهو كون الاجماع ليس بحجة لان سبيل
المؤمنين وجوب التمسك بالدليل واخذ الحكم منه فالمتبع لسبيلهم يكون اخذ الحكم من
دليله لا من الاجماع وقال ابو الحسين الاجماع دليل فينصرف الاخذ بالدليل اذ لا يجب
الاستدلال بغيرها استدلوا بها ويشكل بانه مصادرة سلمنا لكن لا يلزم من تحريم اتباع غير
سبيل المؤمنين وجوب اتباع سبيلهم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن بينهما واسطة وليس
كذلك فان بينهما واسطة هي ترك الاتباع مطلقا سلمنا لكن الاية ليست عامة بمعنى اقتضائها
وجوب اتباع سبيل المؤمنين في كل شيء والا كانوا اذا اتفقوا على فعل مباح فان وجب اتباعهم
فيه ناقض بحثه وجه عن كونه مباحا وان لم تجب بنية المطلوب وهو انتفاء العموم قال
المرتضى رحمة الله هذه الاية انما تدل على وجوب اتباع سبيل المؤمنين اعني الذين
علم منهم الايمان ويكون من يكون باطنه موافقا لظاهره وذلك لا يتحقق الا في المعصوم
اما غيره لعدم القطع بموافقة باطنه لظاهره وهو خفي قال ابو الحسين اذا اجرا اهل العصر

العصر على كثرتهم انهم مؤمنون ان استحالة ان يخلوا الاخبار عن شيء من حقيقة بل يعلم ان الكثير لذلك
ونظرا الى الكل لذلك وجوابه المنع من استحالة الخلق على نقل عدم العصمة ومع ذلك فليتقل ان الخلق
الكثير اذا اصروا على حكم استحال ان يكون كذبا ويكون دليلا في اول المسألة وفيه من المنع ما فيه قال
والثاني بانه وصف الامة بالعدالة يستلزم وصف كل واحد منها بها وهو باطل اجماعا وان العدالة لا يكون
شهودا لا يؤثر فيها الصغائر وان شهادتهم في الاخرة فالعدالة تتحقق هناك والمعالم بان الظاهر
بعض الامة فيحمل على المعصوم لان المفرد المحكي بلام التعريف لا يدل على العموم والخبر من باب الاحاد
والمعنى يقتضي اشتراط التواتر اقول يرد على الثاني ان ظاهر الاية يقتضي وصف كل واحد من
الامة بالعدالة وهو باطل قطعا وحينئذ اما ان يقال المراد بالوسط عن العدول فتسقط دلالتها
على المدعي او ان المراد بالامة البعض ونحن نقول بموجبه ونحملها على المعصوم لانه معلوم
العدالة ولانه جعل غاية هذه العدالة كونهم شهداء على الناس والشهادة لا تقدح فيها الصغائر
منهم وهو خطأ فيتحقق جواز اجماعهم على الخطا ولان شهادتهم التي هي الغاية في العدالة انما
تكون في الاخرة فيكون اعتبار العدالة حينئذ اذا العدالة غير معتبرة في التحمل بل في الاداء واليوم
من كونهم عدولا في الاخرة كونهم في الدنيا كذلك واما على الثالث فلان الاية لا يمكن حملها على
ظاهرها لاستلزامه وصف كل واحد من الامة بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو باطل بالوجدان فيجب
حملها على البعض وهو المعصوم سلمنا لكن لا يسلم العموم بمعنى كونهم آمرين بكل معروف
ناهين عن كل منكر لما تقدم من ان المفرد المحلى بلام الجنس ليس للعموم واما على الرابع فهو
ان الخبر المذكور فانه من باب الاحاد وهو لا يفيد الا الظن فكيف يثبت به الاجماع وهو من الادلة
القطعية عندهم والمتواتر المعنوي مشروط ببلوغ الالفاظ المذكورة حد التواتر في الطرفين و
والواسطة واشتمال كل واحد منها على ذلك المعنى وكلاهما مفقود على ما لخص فيه اما الاول
فظاهر واما الثاني فلانه محتاج الى بيان كل واحد من هذه الاخبار دال على ان الاجماع حجة
دالة قاطعة لانها لو كانت ظاهرة ولو في بعض تلك الاخبار لم يحصل الغرض بجواز كونه من
الصحيح وما عداه كذبا ويكون المراد منه خلاف ظاهره والخامس ضعيف جدا للمنع من قضاء
العادة باستحالة اجتماع الخلق الكثير على الخطا كيف وخصوم المسلمين من اصناف الكفار وارباب
الملل والنحل يجتمعون على الطعن في الاسلام وهو من اعظم الخطا وهم اضعاف اضعاف
المسلمين واعلم ان المصنف جعل البحث في تحقق الاجماع ولم يبحث عن ماهيته ولا حجيته وقوله

والثاني معطوف على قوله ويشكل وانما رده على الخامس شيئا الظهور ضعفه **قال البحث الثاني** قال السيد المرتضى لا يجوز احداث قول ثالث للعلم بان احد القولين حق لان الامام المعصوم قايل بأحدهما فان فرضنا انقسام الامة باجمعها على قولين فيكون الثاني باطلا وكذا الثالث واما الجمهور فقد جوزه بعضهم اذا لم يشتمل على دفع ما اجمعوا عليه كرهان الحد بعد قول بعضهم بتخصيصه وبعضهم بمقاسمة الاخ لا يلزم مخالفة الاجماع ومنعه اخرون لان الاجماع من كل منهما على وجوب الحد بقوله او بالقول الاخر واذا حكم الامة بعدم الفصل بين المسلمين في جميع الاحكام امتنع سواء اتحد الحكم كالتحليل والتحريم فيهما واختلف بان حكم لبعض كالتحليل فيهما او والاخر بالتحريم فيهما او لم ينقل الينا منهم حكم وكذا لم يفرق احد ولم ينقل الحكم عنهم بعدم الفرق ويتحد طريق الحكم كالعمة والخالة المندرجين تحت ذوي الارحام وان اختلف الطريق جاز الفرق لانتفا الاجماع ولزوم ان يوافق مجتهدا ملا في حكم يوافقه في الجميع

اقول كل مسلة اشتملت على موضوع كلي فالحكم فيها اما بالايجاب الكلي او السلب الكلي او بالايجاب الكلي او السلب الكلي او بالايجاب في البعض والسلب في الثاني فهذه احتمالات ثلثة لا مزيد عليها فاذا اختلفت الامة على قولين منها بان قال بعضهم بالايجاب الكلي والباقون بالسلب الكلي وبالانقسام او قال بعضهم بالسلب الكلي والباقون بالانقسام فهل لمن بعدهم ان يقول بالثالث ام لا قال المرتضى رحمه الله لا يجوز ذلك مطلقا وهو مذهب الامامية كافة ويحتج عليه قاهر وهو ان المعصوم لا بد ان يكون قايلا باحد القولين اذ التقدير ان جميع الامة انقسموا الى قسمين كل قايل بواحد من القولين فيكون ذلك الفرق حقا والثاني وهو قول القسم الاخر باطلا وكذا الثالث لخفي القول الحدث وايضا فان كان الحق في احد القولين كان الاخر باطلا والثالث اولى بالبطلان وان لم يكن لزم اجماع الامة على الخطا وهو اعتقاد بطلت الثالث واما الجمهور فاختلفوا في ذلك فمنع منه الاكثر مطلقا وجوزه بعض الحنفية والظاهرية مطلقا وقال اخرون ان لزم القول الثالث نفي ما اجمعوا عليه لم يجز والا جاز مثال الاول الجد مع الاخ قال بعض الصحابة باختصاص الجد بالارث وقال الاخرون بمشاركة الاخ بالارث اياه فيه فالقول باختصاص الاخ بالارث يرفع ما وقع الاجماع عليه وهو ان للجد قسطا من الميراث ومثال الثاني ميراث الزوج مع الابوين قال بعضهم للزوج نصيبه من الاصل وللام ثلث الاصل ايضا وللاب الباقي وقال الاخرون للزوج نصف الاصل وللام ثلث الباقي وللاب ثلثاه ومن جعل لها ثلث الاصل مع الزوج جعله لها مع الزوجة فالقول باعطايها ثلث الباقي مع الزوج وثلث الاصل مع الزوجة قول ثالث لا يرفع ما وقع الاجماع عليه فكان جايزا احتج بان الامة اختلفت

اختلفت على قولين اوجب كل من الفريقين الاخذ بقوله او بقول الاخر وذلك اجماع منهما على التخيير فاحداث القول الثالث كان باطلا وهذه الحجة منقولة عن القاضي عبد الجبار وهي ضعيفة فان اجماعهم على ذلك مشروط بالاستمرار الخلاف وعدم ظهور قول ثالث لمجتهد اخر فعلى تقدير ظهور ذلك القول الثالث يرتفع ذلك الاجماع لارتفاع شرطه واذا لم يفصل الامة بين المسلتين في الحكم فهل لمن تقدم الفصل بينهما فيه والحق ان يقال ان نصوا على عدم الفصل بينهما بان قالوا لا فصل بين هاتين المسلتين في الحكم الفلاني او في شي من الاحكام امتنع الفصل بينهما في ذلك الحكم او في شي من الاحكام لكونه رافعا للاجماع وهذا يقع على اقسام ثلثة احدها ان يقولوا في المسلتين بالتحليل او بالتحريم الثاني ان يقول بعضهم بالتحليل فيهما والبعض الاخر بالتحريم فيهما والثالث ان لا ينقل الينا عنهم حكم معين فيهما وعلى هذا اذ ثبت حكم احدى المسلتين ثبت للاخرى والا لزم رفع ما اجمعوا عليه من عدم الفصل ان لم ينصوا على عدمه لكنهم لم يفصلوا بينهما فان علم اتحاد طريقة الحكم فيهما جرى ذلك مجرى النص على عدم الفصل كتوريث العم والخالة فان الامة لم يفصل بينهما وطريقه وهو كونهما اقرا جماعات الحكم اولي الارحام وان لم يتحد طريقة الحكم كما في منع الشافعي من شرب النبيذ وبيع الغايب واباحتهما عند ابي حنيفة فانه يجوز الفصل بان يقول بعض الناس بتحريم النبيذ وجواز بيع الغايب عملا بالاصل السالم عن معارضة مخالفة الاجماع ولانه لولاه لزم من موافقة الشافعي في تحريم النبيذ مثلا لدليل ان يوافقه في كل حكم وان فقد الدليل عليه الى كل حكم قال الشافعي اما ان يوافقه ابو حنيفة فيه او يخالفه فان كان الاول وجب على موافق الشافعي القول به لكونه اجماعا وان كان الثاني فلذلك والا لزم الفصل وهو خلاف المقدر وهو بناء على انحصار المجتهدين فيهما واعلم ان القسم الاول من اقسام عدم الفصل المذكورة اجماع فالفرق رافع له فلا يجوز مطلقا سواء نصوا على عدم الفصل او لم ينصوا ولا يجوز ايضا مخالفته بغير الفصل والقسم الثاني يمتنع الفرق بينهما على قولنا وان لم ينصوا على عدمه لجواز كونهم متوقفين فيما قايلين بحكم احد المسلتين دون الاخرى وقول المصنف كرهان الحد مثال المشتمل على رفع ما اجمعوا عليه لا بما ليس يشتمل على ذلك **قال البحث الثالث** يجوز الاجماع بعد الخلاف وهو كثير كاتفاق التابعين على منع امهات الاولاد بعد اختلاف الصحابة فيه والاجماع على تسويغ الاخذ باي القولين شاء اهل الاجتهاد مشروط بعدم الاتفاق على احدهما مع منعه واذا اجمع اهل العصر الثاني على احد قولي اهل العصر الاول كان اجماعا احتجاج ان الحنفية والشافعية وجماعة من المتكلمين بقوله تعالى فان تنازعتم في شي فردوه

الي الله وبتدافع الاجماعين وبالمعارضة بالموت وانه ان كان الدليل لم يخف عن الصحابة وبان الاجماع يستلزم
القطع وهو قول ثالث باطل لعدم التنازع ولان العمل بالاجماع رد الي الله تعالي والاجماع علي تسويغ الاصل باي
القول مشروط بعدم الاتفاق وهو لا حرج في الاجماع مطلقا والحق في الجواب المنع من الاجماع علي فان كل طايفة
يعتقد ان الحق في قولها والموت ليس بحجة بل هو كاشف عن كون قول الاخري حجة لانهم كل الامة ولا يلزم
انقلاب الخطا بمنع فرض موت المصيب قبل المصيب الي قولهم من الاحيا بحجة و خفا الدليل عن بعضهم القول الثالث
هنا جايز لان الاجماع علي احد القولين لا بنية مشروط بعدم الاتفاق اقول ههنا مسئلتان ا اذا اختلفت الامة
علي قولين فهل يجوز اتفاقهم علي احدهما الاكثر وعلي جوازه ومنعه الصيرفي وهو الظاهر عندنا لوجوب الرجوع
الي المعصوم ولهم وقوعه في اختلافهم في مدفن النبي ثم اتفقوا علي قول امير المؤمنين عليه السلام في دفنه في
موضع قبضه واختلفوا في وجوب الغسل بالالتقاء ثم اتفقوا علي وجوبه و في بيع امهات الاولاد
ثم اتفق الباقون علي منعه و في مال مانعي الزكوة ثم اتفقوا علي جوازه قالوا اجمعوا علي جواز الاخذ المجتهد
باي القولين شاء اذا ادى اجتهاده اليه فقد اجمعوا علي احدهما فاما ان يكون الاجماعان حقين فيكون
الثاني ناسخا للاول وقد تقدم استحالته او لا فلزم الاجماع علي الخطا وانه محال والجواب الاجماع علي جواز
الاخذ باي القولين شاء مشروط بعدم الاتفاق علي احدهما او غيرهما عند مجوزه فاذا حصل زال شرط
ذلك الاجماع فيزول لزوال شرطه علي انا نمنع من الاجماع علي التخيير كيف وكل واحد من الطايفتين يوجب
الاخذ بقولها وتزعم خطا الاخري ب اذا اختلف اهل العصر علي قولين فهل يجوز ان يجمع من بعدهم
علي احدهما منعه الصيرفي والاشعري واحمد والجويني والغزالي وجوزه اصحابنا والمعتزلة واكثر الشافعية
وابو حنيفة لنا امكان ذلك فانا نعلم تقدم امتناع مصير احد المجتهدين الي ما صار اليه الاخر لظهور دليله
واذا جاز ذلك في الواحد جاز في الجميع والعلم به ضروري فيكون حجة لنا ولا لا دلة ايا ها احتجوا بقوله
فان تنازعتم في شيء فردوه الي الله والي الرسول اوجب الرد الي كتاب الله تعالي عند التنازع وهو حاصل
لان حصول الاتفاق في الحال لا ينافي التنازع فيما تقدم وبان الاختلاف يتضمن الاتفاق علي جواز الاخذ
باي هما شاء فلو انعقد الاجماع في العصر الثاني علي احدهما تدافع الاجماعان ولانه لو كان قول اهل العصر
الثاني حجة لكان قول احدي الطايفتين حجة عند موت الاخري والثاني باطل لان الموت لا يصير
ما ليس بحجة حجة والملازمة ظاهرة لان المقتضي لكون اجماع اهل العصر الثاني حجة كونهم كل
المؤمنين اذن وهو ثابت هنا ولانه لو تحقق اجماع اهل العصر الثاني لكان اما لا لدليل فيكون خطا
والدليل وهو محال والا لم يخف علي اهل العصر الاول وان اهل العصر لما اختلفوا علي قولين

قولين لم يكن الحكم القطع بالحكم المفروض وقوع الاجماع عليه قولا لاحدهما فيكون القطع به قولا ثالثا وقد تقدم
المنع منه ويشكل باحتمال كون القايل من اهل العصر الاول كالطعن به والجواب عن الاول الشرط في الرد الي
الله تعالي والرسول عليه السلام التنازع والتقدير ارتفاعه وارتفاع الشرط يوجب ارتفاع المشروط علي ما
تقدم سلمنا لكن العمل بالاجماع الثاني رد الي الله والرسول لان وجوب اتباعه مستفاد من الكتاب والسنة
وعن الثاني ما تقدم من ان الاجماع علي مشروط ببقا الخلاف فحيث زال الاجماع والمصنف لم يرض بهذا الجواب
و قال ان ذلك يقدح في الاجماع مطلقا لانه يمكن ان يقال ان وجوب اتباع الاجماع الوجداني اي المستند
الي قول واحد مشروط لعدم ظهور وجه القول المنافي له فاذا ظهر ذلك الوجه زال وجوب اتباع ذلك الاجماع
لزوال شرطه فان قلت هذا وان كان جايزا عقلا الا انه غير جايز من حيث وقوع الاجماع علي انتفاء اشتراط
الاجماع الوجداني قلت اجماعهم علي انتفا الاشتراط جاز كونه مشروطا بذلك كما جاز في الاول ونقول
ان المجتهدين في اي اجماع كان حال الاستدلال قبل الخلاف اجمعوا علي عدم الحكم وعلي جواز الحكم
باي الدليلين كان اذا ادى اليه اجتهادهم ثم اجاب بالمنع من اجماع الطايفتين علي التخيير وذلك لان
كل طايفة تزعم ان الحق معها وانه يتعين العمل بقولها ولا يجوز العمل بقول مخالفها كما تقدم وعن الثالث
انا بينا ان موت احدي الطايفتين وبقاء الاخري كاشف عن كون قول الباقي حجة لدخولهم تحت الادلة فالموت كاشف
عن حجته لا مقتض لها فان قلت يجوز موت المصيبين باجمعهم فينقلب قول المخطيين صوابا قلت
يمنع جواز موت المصيبين باجمعهم قبل مصير بعض المخطيين الي قولهم وعن دان اجماعهم لو لم يكن
خفاء عن بعض اهل العصر لا عن الكل وعن آن احداث قول ثالث لا يرفع ما اجمعوا عليه مطلقا اي
سواء كان اجماعا ضمنيا او صريحا جايز كما تقدم وهنا كذلك واجماعهم علي احد ببكر القولين لا بعينه
مشروط بعدم الاتفاق فاذا زال الشرط زال هو كما تقدم قال البحث الرابع اذا مات احد القسمين صار
القسم الثاني كل الامة وكذا اذا كفر احدهما ولو رجع احدهما الي قول الاخر كان اجماعا ويجوز اتفاق الطايفتين
في القولين عند الجمهور اعتبرنا وانقراض العصر عن شرط لعموم الادلة ولعدم انعقاد الاجماع لو شرط البحث
والتامل انما يصح مع الخلاف لا مع الاجماع ونقل الاجماع بخبر الواحد جايز يوجب العمل كحصول الظن به
اقول ههنا مسايل اذا انقسم اهل العصر الي قسمين كل منهما يقول في المسئلة بخلاف قول الاخر ثم مات
احد هذين القسم وبقي الاخر كان ذلك اجماعا واجب الاتباع اما علي قولنا فظاهر لوجوب كون
المعصوم في الباقي واما علي قول الجمهور فلان القسم كل الامة وكذلك اذا كفر احدهما كان الباقي هو
الحجة لاستحالة الكذب علي المعصوم عندنا فيجب كونه في القسم الاخر واما عند الجمهور فلان الباقي

كل المومنين ولا يلزم ان يكون الموت والكفر حجة لانهما كاشفان عن كون الباقي كل الامة وكذا كل اذا
اجمع احدهما الي قول الاخر لا يجوز التعاكس عندنا وجوزه اكثر الجمهور لان كلا منهما انما خالف
بعض المومنين وسوغ رجوع منه وتردد بعضهم في ذلك لان جوازه يلزم منه اجتماع الامة علي الخطا
واجيب بالمنع لان المسالة مبنية علي انه هل يجوز تخطئة كل الامة في المسالة الواحدة علي البدل
فمن اجازه جوز التعاكس في القولين ومن لا فلا ح شرط بعض الفقهاء وابي فورك والمتكلمين
انقراض اهل العصر المجمعين لنا ان الحجة المعصوم ولتناول الادلة له ولانه لو شرط لم يتحقق الاجماع
لحدوث جماعة كثيرة في زمن الصحابة من التابعين مجتهدين ولم يتحقق اجماعهم مع مخالفتهم ثم
الكلام في التابعين كالكلام في الصحابة لحدوث تابعي التابعين وهلم جرا احتجوا بانه ما دام حيا يستقل
بالنظر والبحث والتفحص عن ماخذ الاحكام فربما تغير اجتهاده ورجع عن قوله الي غيره ولا يستقر لتعذر
الابعد وفاته والجواب ان النظر والتامل في المسالة انما يكون مع بقاء الخلاف فيها اما مع الاجماع فلا لان
الاجماع دليل قطعي فلا يرجع عنه بالاجتهاد د الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة وهو اختيار جماعة
من الشافعية والحنفية والحنابلة ومنعه جماعة من الحنفية والغزالي لنا ان ظن وجوب العمل به حاصل
فيكون العمل به واجبا دفعا للضرر المظنون وان الاجماع نوع من الحجج فجاز التمسك بمظنونه كما يتمسك
بمعلومه قياسا علي السنة بجامع تضمنه دفع الضرر المظنون قيل هو ظني فلا يجوز اثبات القطعي به قلنا
منع قطعي ونجوز نقله بالاحاد قال البحث الخامس قول بعض وسكوت الباقين ليس باجماع لاحتمال
السكوت عدم الاجتهاد او سكوته لكن تعتقد اصابة كل مجتهد او حصول له مانع من اظهار معتقده
او انتظار وقت الانكار او علمه بعدم القبول او خوفه او ظن قيام غيره مقامه في الانكار واعتقد انه
صغيرة فليس بحجة احتج الجبائي علي انه حجة بعد العصر بجريان العادة بالانكار واظهار ما يعتقد
من القول مع عدم التقية ولا تقية هنا ولا اشتهرت والجواب المنع من العادة وكذا قال بعض الصحابة قولا
ولم نعرف له مخالف واذا استدل اهل العصر بدليل او ذكروا تاويلا جاز لمن بعدهم الاستدلال بآخر او
ذكر تاويل جاز لمن بعدهم الاستدلال لا يستلزم عدم التاويل الاول فلو تاولا ولو ان المشترك باحد
معنييه لم يكن اهل العصر الثاني تاويله بالمعنى الاخر اقول هنا مسايل ا قول الساكت ليس بحجة والاجماع
عند الشافعي وقال الجبائي اجماع وحجة بعد انقراض العصر وقال ابو هاشم هو حجة لا اجماع وقال ابن ابي
هريرة ان كان هذا القول من حاكم لم يكن اجماعا ولا حجة وان لا كان اجماعا وحجة والحق انه ان كان القايل
معصوما كان حجة وان لا فلا اما الاول فظاهر واما الثاني فلان السكوت محتمل لعدم الاجتهاد ولكذا

والاعتقاد التصويب او الخوف او التقية او انه طالب فرصة التمكن من الانكار او اعتقد عدم تاثير الانكار
او غلب علي ظنه قيام غيره مقامه في الانكار او اعتقد انه خطا من الصغاير وهي تقع مكفرة والسكوت
اعم من الموافقة في الحكم الذي لا يتحقق الاجماع الا معها بل اعم من عدم المخالفة والعام لا يدل علي الخاص
ومن ثم قال الشافعي لا ينسب الي ساكت قول احتج الجبائي بان العادة جارية بان المجتهدين اذا تفكروا في
المسالة زمانا طويلا واعتقد واحد منهما نقيض القول فيها اظهره واذا لم يكن هنالك خوف او تقية ولو
تحققا لظهر واشتهر ولما لم يظهر خلاف القول المذكور ولم يظهر الخوف ولا التقية علمنا حصول الموافقة والجواب
منع جريان العادة بذلك وايضا فاللازم منه علي تقدير تسليمها انما هو اعتقادهم ولهذا احتج ابو هاشم بان
الناس يحتجون في القول المنتشر في الصحابة اذا لم يعرف له مخالف والجواب المنع من ذلك واحتج ابن ابي
هريرة بانا نحضر مجالس الحكام فنجدهم يحكمون بما يخالف مذهبنا ولا ننكر عليهم واذا لم يكونوا حكاما لا ننكرها
ولا نسكت الا الرضا ولا يخفي ضعف هذا مع تحققها ب اذا قال الصحابي قولا ولم يعرف له مخالف لم يكن اجماعا
ولا حجة اذا لم يكن معصوما لاحتمال المجتهدين عنه ولا يكون لهم قول في المسالة فلا يكون اجماعا ولا حجة عملا
بالاصل السالم عن معارضة ادلة الاجماع ج اذا استدل اهل العصر بدليل وذكروا تاويلا لاية او حديث
فهل يجوز لمن بعدهم الاستدلال باخر او ذكر تاويل اخر الحق نعم اما الدليل فظاهر لان المجتهدين في كل عصر
يتفكرون ويستنبطون كثيرا من الادلة والحجج علي الاحكام المستدل عليها قبل من غير نكير فكان اجماعا واما التاويل
فاذا لم يلزم من التاويل الثاني الصالح في الاول جاز عملا بالاصل السالم عن معارضة مخالفة الاجماع
ولان العلما في كل وقت يستخرجون وجوها من التاويل ولم ينكر عليهم فكان اجماعا اما اذا كان التاويل الثاني
منافيا للاول او اتفقوا علي بطلانه فانه لا يجوز لاستلزامهم تخطئة اجماعهم السالف ولو تاول الاولون
اللفظ المشترك باحد معنييه لم يجز لمن بعدهم حمله علي المعنى الاخر لكن المعنى ان كان منافيا لزم تخطية التاويل
الاول وهو محال لوقوع الاجماع عليه وان لم ينافيا فكذلك لما تقدم من عدم جواز استعمال اللفظ المشترك في كل
معنييه ولا يقال انه يجوز ان يكون الشارع قد تكلم باللفظ المشترك مرتين وعني به في المرة الاولى احد المعنيين
وفي الاخرى لان الاجماع معتقد علي خلافه وقيل بالمنع في الدليل وانا وبل الاتباع لسبيل المومنين
بل ما تقدم فيهما والجواب المراد النهي عن اتباع ما نفاه المومنون لا ما لا يتعرضوا له بنفي ولا اثبات قال البحث
السادس اجماع العترة حجة لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ولما نزلت لف
رسول الله الكسا وضمه عليه وعلي علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وقال اللهم هؤلاء اهل
بيتي فقالت ام سلمة السنة من اهل البيت فقال انك علي خير والخطا رجس فيكون منفيا لقوله عليه

السلام اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي ولانهم اعرف بالاحكام الشرعية
من غيرهم وهم عليهم السلام مهبط الوحي والنبي عليه السلام منهم وفيهم ملازم لهم والغالب عدم خفية عليهم
وافعالهم كذلك ومعاشرتهم اكثر من غيرهم فهم اعرف بالكلام وابعد من الخطا وحمل الاكثر على الروايات
باطل لمخالفته للخبر المتواتر من لف الكسا ولانه لو كان كذلك لقال ولان نفي الرجس يقتضي نفي حجيته لانه اجمع
خصوصا مع تاكيد التطهير وهو غير ثابت في حق الزوجات لوقوع الذنب منهن فلم يبق الا من سوى المعصومين
وهم ما ذكرناه اذ لا قائل بغيرهم ولان نفي الرجس عن اهل البيت يقتضي نفيه عما ذكرناه لانهم من اهل البيت
اجماعا ولا قائل بتنصيص على الزوجات الاول اجماع العترة حجة عندنا وعند الزيدية خلافا للباقين لنا وجوه
الاية المذكورة والخطا رجس فينتفي وقد اكد الله بلفظ الاذهاب الدال على ازالة الرجس بالكلية والاتيان
بلفظ الرجس الدال على نفي حقيقته المستلزم بنفيها نفي كل فرد من افرادها وتقديم عنكم الرجس الدال على شدة
العناية والعدول عن ذكر بتضاعيفهم والاتيان باسم الشامل لهم تعظيما لشانهم والنداء على وجه الاختصاص
في قوله اهل البيت والاتيان بلفظ الطهر الدال على التنزيه عن كل دنس وتاكيد ذلك بمصدره وهو قوله تطهيرا
والمراد بهم المذكورون بحديث لف الكسا ولان لفظة انما للحصر على ما مر وظاهر الاية تدل على انه تعالى ما اراد
ان يزيل الرجس الا عن اهل البيت وليس مرادا الا انه تعالى يريد اذهاب الرجس عن كل احد فيحمل لفظ الارادة
على مجازه وهو ان ازالة الرجس لان الارادة سبب له واطلاق لفظ السبب على المسبب من احسن وجوه
المجاز وزوال الرجس عبارة عن العصمة فهذه الاية تدل على عصمة اهل البيت وكل من قال بذلك حصر المراد
في المذكورين فحمل الاية على غيرهم خرق الاجماع والخطا في الحكم رجس فينتفي عنهم عليهم السلام ب النقل المتواتر
من قوله عليه السلام اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي حبلان متصلان
لن يفترقا حتى يردا علي الحوض حصر التمسك به الذي يتفرع عنه نفي الضلال المؤبد فيهما وقرنهم بالكتاب
حجة في جميع الاوقات لا يمكن تطرق المبطل في جميع الاوقات لقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه
ولا من خلفه وما في قوله ما ان تمسكتم موصولة وان شرطية وجملة الشرطية صلتها والموصول والصلة في محل
تبارك وكتاب الله وعترتي بدل من الموصول او عطف بيان ويروى بعبارة اخرى اني تارك فيكم الثقلين ما ان
تمسكتم بها لن تضلوا فيكون ما مصدرية بمعنى المدة متعلقة بتضلوا وان زائدة والتقدير اني تارك فيكم
الثقلين لن تضلوا مدة تمسكم بهما كتاب الله وعترتي اهل بيتي بدل من الثقلين او عطف بيان ووجه
الدلالة ايضا ان الخبر دل على ان التمسك بهم في سائر الاحكام لن يضل يلزم منه ايضا انهم لن يضلوا فدل على عصمتهم
وليست حجية قولهم موقوفة على انضمام الكتاب اليه كما هو عكسه ولانه لو كان كذلك لم يكن لهم مزية لان من

من عداهم من الصحابة فكان قولهم وحده حجة وهو المطلوب جيد ج اهل البيت اعرف بالخطاب من غيرهم
لكثرة مواجهتهم له بالخطاب على وجه الاختصاص في اكثر الاوقات ومعظم الاحوال ومن هذا حاله فهو
اعرف بالكلام من غيره فيمتنع خطؤهم فيما اعترض في ظهور الاية في الازواج لقرينة ما قبلها وبعدها وايضا لفظ
الرجس المنفي لا يدل على نفي كل رجس لانه ليس للاستغراق على ما تقدم والخبر من باب الاحاد والامامية
ما احسن والثالث منقوض بالزوجات فانهن مخالطته في معظم اوقاته والجواب لو عناهن لقال عنكن
كما قال وقرن في بيوتكن ولا تبرجن ولف الكسا على المذكورين وعدم اجابة ام سلمة عند قولها الست من
اهل البيت بل بعدها عنا وقال انك على خير ولان المراد بالاية تجب عصمته والزوجات ليست بمعصومات
اتفاقا وقد وقع الخطا من اكثرهن اجماعا ولان نفي الرجس عمن ذكرنا ثابت لانهم اما كل المراد من اهل البيت
كما هو مذهبنا او بعضه كما هو مذهب الخصم اذ لا قائل بقصره على الزوجات واللام في الرجس اما للاستغراق
فيثبت المطلوب او للعهد ولم يسبق ذكر الرجس فتعين انه لتعريف الماهية والطبيعة التي اذا انتفت
انتفت كل جزئياتها اذ لو ثبت شيء من جزئياتها لما حال ارتفاعها لزم وجود الكلي بدون جزئه وانه محال وعن ب
ان الخبر المذكور متواتر وقد اتفقت الامة على نقله للاستدلال به على حجية اجماعهم واما على فضلهم وعن
ج ان الفرق بين اهل البيت عليهم وبين الزوجات ظاهر فان حرص الرسول على تكميلهم بالمعارف والعلوم اعظم
من حرصه على تكميل زوجاته اذ من المعلوم ان كل عاقل نواصب على تكميل ذريته واولاده على ازواجه
ط وايضا فان حرص الزوجات على ملابسته وملازمته انما هي لما تقتضيه من الاستمتاع وما يجري
مجراه من الانس بخلاف اهل البيت عليهم السلام فان حرصهم على ملازمة الرسول عليه السلام انما هي
للعلم والاستكمال وتحصيل المعارف واقتناء الفضائل العلمية والعملية كما قال امير المؤمنين عليه السلام
علمني رسول الله الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب قال البحث السابع اجماع اهل البيت ليس المدينة ٣
بحجة لانهم بعض المؤمنين ولان المعصوم ان لم يكن منهم لم يعتد بقولهم والا فالحجة في قوله لا لهم
عليه السلام وحجة مالك بقوله صلى الله عليه ان المدينة لتنفي كما ينفي الكير خبث الحديد لا يدل على
المطلوب لمنعه اولا ولنفي دلالته لاحتمال ذلك في زمانه وعدم عمومه بعده واجماع المشايخ الثلثة
والشيخين ليس بحجة لعدم تناول الادلة لهم واجماع الصحابة مع مخالفة التابعين رتبة الاجتهاد
ليس بحجة لانهم رجعوا الى قولهم ولو كانت خطا لما رجعوا اليها ولا سيما عندنا لدخول المعصوم
فيه اقول الاكثر على ان اجماع اهل المدينة لحج ذكونهم اهلها ليس بحجة خلافا لمالك لنا انهم بعض
المؤمنين نعم لو دخل المعصوم احدث جميع المجتهدين كان حجة والخبر المذكور يمنع صحته فان لم

ينقل الينا من جهة يبوا عليها سلمنا لكنه حجة وليس لا يتمسك به سلمنا لكن لا يدل على المطلوب
من احتمال تخصيصه بزمانه ويمنع ان المراد بالعبث الخطا بل الكفار الذين كانوا في زمن النبي
صلى الله عليه وآله ونمنع من كون الخطا مع الاجتهاد وعدم العلم بكونه خطا حسا خصوصا
على قول المصوبة سلمنا لكن هذه الصيغة ليست للعموم فلا يدل على انتفا كل خبث سلمنا لكن
الخبر منزول الظاهر اجماعا لانه من المعلوم استيطان جماعة من المنافقين والعصاة واهل
الشر لها واجماعهم والحق ان الخبر مع صحته فالمراد به والله اعلم المبالغة في مدح المدينة والترغيب
في المهاجرة اليها في زمانه او استيطانها لما مر من البركة والشرف واما اجماع الخلفا الاربعة فهو حجة
عندنا لان امير المومنين عليه السلام منهم وهو معصوم وبه قال بعض الجمهور حكاه ابو بكر الرازي
عن القاضي ابي حازم من الحنفية ولهذا لم يعتبر خلاف زيد بن ثابت في توريث اولي الارحام وحكم
برد اموال حصلت في بيت مال المعتضد عليهم وقبل المعتضد فتواه وانفذ قضاه وكتب به الى الافاق
وهو منقول عن احمد واحتج بقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفا الراشدين من بعدي
اما اجماع الثلثة والاثنين فليس بحجة عندنا ولا عند الاكثر لانهم بعض الامة وقيل حجة لقوله
عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر ورد بمنع صحته وباحتمال حاجة بعض العامة
المقلدة وبالمعارضة باصحابي كالنجوم واما اجماع الصحابة مع مخالفة من ادركهم من التابعين المجتهدين
فالاكثر على عدم حجيته لرجوع الصحابة الى التابعين كرجوع عبد بن عمر لما سيل عن فريضة الى
سعد بن جبير حيث امر بسواله وقال هو اعلم بها وسيل انس بن مالك عن شي فقال سلوا مولانا
الحسين فانه سمع وسمعنا وضبط ونسينا وسيل بن عباس عن نذر ذبح الولد فاشار الى مسروق
ثم اتاه السايل بجوابه فتابعه عليه ويشكل بان مدعي ان اجماع الصحابة حجة لا يلزم بطلان قول
التابعين مطلقا بل القول المخالف لاجماعهم ورجوع الصحابة اليهم في هذه المسايل لم يكن بعد
اجماعهم على خلاف ما اتى به التابعون بل الظاهر انهم لم يجتهدوا في تلك المسايل سلمنا لكن لا
نسلم رجوع مجموع الصحابة الى قول التابعين والجماعة المذكورون بعض الصحابة وليس معهم
فجاز عليهم الخطا في رجوعهم والحسين عليه السلام من سادات الصحابة وقيل انه حجة لقوله
عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم لو انفق غيرهم مل الارض ذهبا ما بلغ مد
احدهم واذا كان الاهتدا بالاقتدا باحدهم فالجميع اولى والجواب لو صح الخبر لدل على الفضل
والشرف بمصاحبته لا على حجية الاجماع ويجوز كون المشافهة بالخطاب قوما من المقلدة ولا يكن

يكن جماعة في ظاهر لتحقق الاختلاف بينهم قال البحث الثامن الاجماع انما يكون حجة عندنا لاشتماله
على قول المعصوم فكل جماعة قلت او كثرت وكان قول الامام في جملة اقوالها فاجماعها حجة لاجل
لا لاجل الاجماع واما الجمهور وقد اختلفوا في انعقاد الاجماع مع مخالفة المخطئين من اهل القبلة
في مسايل الاصول فان كفروا بالمخالفة لم يعتد بخلافهم لكن لا يجوز التمسك باجماعنا على كفرهم في
تلك المسايل فلو اثبتناه باجماعنا دار وان لم يكفروا لم ينعقد الاجماع بدونهم لان من عداهم بعض
المومنين فيفتقر عندهم قول العصاة لانهم مومنون ولا ينعقد مع مخالفة الواحد والاثنين الذين
عداهم بعد المومنين احتج ابو بكر الرازي والخياط والطبري بان المومنين يصدق عليهم مع خروج
الواحد والاثنين كالاسود ويتعذر العلم بالاجماع ح والاول مجاز والثاني انه معلوم في زمن الصحابة
لضبطهم اقول سنامسلمنا ان انعقاد الاجماع مع مخالفة المسلمين وتقريره ظاهر والحق ان يقال انه
مبني على خطا كل واحد من شطري الامة في مسالة لم يعتد بهم وكان اجماع من عداهم حجة والا فلا
ب هل يتم الاجماع مع مخالفة الواحد والاثنين قال ابو بكر الرازي وابو الحسين الخياط من المعتزلة
ومحمد بن جرير الطبري نعم ومنع الباقون للاولين صدق المومنين كصدق الاسود على الزنجي
مع بياض اسنانه واضفاره ولانه لا يقطع في اجماع بانتفا مخالفة واحد او اثنين والجواب يمنع
صدق المومنين والامة على سبيل الحقيقة وكيف واللفظ موضوع للجميع فلو كان حقيقة
في البعض لزم الاشتراك المخالف للاصل وصدق الاسود مجاز لصدق ليس باسود كله للناقضة
كما يقال ليسوا كل الامة بل بعضهم ولصحة الاستثنا فيقال اجمع المومنون الا فلانا كما يقال هذا
اسود الا اسنانه وبعد في زمن الصحابة لقلة المومنين حينيذ وانحصارهم قال البحث التاسع لا يجوز
الاجماع الا عن دليل وامارة والا لكان خطا والقايل مع المخالفة وترك البحث ومنع المراضاة واجرة
الحمام ان سم الاجماع فلدليل لم ينقل وعدم العلم لا يدل على العدم والامارة جاز ان يكون ظاهرا فيتفق الاجماع
ولا يجب من موافقة الاجماع بها ولا يجب من موافقة الاجماع تجويز صدوره عنه خلافا لابي عبد الله اقول قال
بعض الاصوليين بجواز صدور الاجماع والاتفاق خلافا للاكثر لانه خطا لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما
لا تعلمون ورد في النهاية بان المراد من الخطا ان كان مخالفة ما اتفقوا عليه بالحكم الله فهو ممنوع لجواز كونه هو
الحكم الذي اوجبه الله وان كان عبارة عن ان قولهم من غير دليل حرام فهو عين المتنازع ويشكل بان المراد من
الخطا المعنى الثاني وليس هو المتنازع للاتفاق عليه بل المتنازع انه هل يمكن وقوع الاجماع على هذا الوجه
ام لا قالوا لو كان عن دليل لكان هو الحجة فلا يبقى للاجماع فايدة ولو وقوعه في بيع المراضاة واجرة الحمام

من غير دليل ولا امارة والجواب فايدة الاجماع العلم لوجود الدليل في الجملة وتحريم مخالفته وقطع النظر والبحث
عن الكيفية دلالته وتقديمه على ما يعارضه من الادلة ولانه لا يلزم من انتفا فايدته انتفاوه لانه قد يقع اتفاقا
وان كان عن دليل اذ لا يجب في الاجماع قصد المجمعين اليه ويمنع الاجماع على بيع المراضاة واجرة الحمام اذ يمنع
كونه لا عن دليل وعدم العلم والنقل لا يدل على العدم لجواز الاستغناء عن نقلها بالاجماع او نقل غير الخصم ثم اختلف
القايلون بان الاجماع لا يتحقق الا عن دليل في جواز وقوعه عن امارة من قياس واجتهاد ومنع منه الامامية
وداود وابن جرير الطبري وجوزه الباقون احتج اصحابنا بالمعصوم فان قوله لا يكون عن امارة بامتناع الاجماع
مع الكثرة عن الامارة لخفايها كما لا يمكن اجتماعهم في الوقت الواحد على تناول نوع من احد من الغذا والتكلم
بكلمة واحدة والجواب جاز كون الامارة ظاهرة فتجمع الامة على مقتضاها مع بعضه باتفاق الشافعية
على مذهب الشافعي وقال ابو عبد الله البصري اذا وافق الاجماع خبرا دل على انه مستند الاجماع والحق انه يجب
الامكان صدوره عن دليل مغاير له ثم يحصل الظن بذلك من حيث انه لا بد للاجماع من مستند والاصل
عدم غير هذا الخبر فتعين ان يكون ذلك قال العاشر لا يشترط في الاجماع دخول كل الامة في زمن الرسول عليه السلام
الى يوم القيامة والا انتفت فايدته والقول الكافر لان اية المشاقة تدل على اتباع المؤمنين لان لفظة الامة
تنصرف اليها واقوال العوام لان قولهم لا للدليل فيكون خطا فلو كان قول العلما خطا لزم الاجماع على الخطا
ولا بقول المجتهد فيما اجمعوا عليه في غير ذلك الفن فلا عبرة بقول المتكلم في الفقه وبالعكس ولا بقول الحافظ
للاحكام والمذاهب اذا لم يتمكن من الاجتهاد لانه عامي ويعتبر قول الاصولي المتمكن من الاجتهاد وان لم
يحفظ الاحكام لتمكنه من معرفة الخطا والصواب اقول تقرير الاول ان ادلة الاجماع دالة على الاستدلال
به فان كان الاستدلال به قبل القيمة فلا اجماع لجواز تجدد اخرين وان كان بعدها انقطع التكليف
والمفهوم من المؤمنين والامة المصدقين الذين قبلوا شرع النبي عليه السلام فيخرج الكفار واعتبر
القاضي ابو بكر قول العوام لدخولهم في مدلول الايات والامة في مسلة وحصلة وان كان الخطا ممتنعا
اذ الخطا العامي في اقدامه على القول بالحكم بغير دليل ولا امارة وخطا المجتهدين في عدم اصابتهم لحكم
الله والحكم فيهما بخلافه وانه محال وقيل التقدير اصابه الحكم والمجتهد في نفس الحكم وقد حصل لجواز
ومنع جواز احداث ثالث وجد المصيب منع استحالة اللازم ويلزمه تخطية كل الامة في مسلة لحصول
حجة وحصلة واذا تقرر ذلك فكان ذي فن اقتصر عليه عامي بالنسبة الى غيره واعتبر بعضهم قول الحافظ
الاحكام خاصة فيها واسقط الاخرون قول الاصولي غير الحافظ قال الحادي عشر لا يشترط بلوغ التواتر في
المجمعين لتناول الادلة من عداهم ولا كونهم صحابة لان قول التابعين سبيل المؤمنين واحتجاج الظاهرية

بان صم

الظاهرية بالخطاب يتناولهم وبامكان ضبطهم وبان قول اهل العصر الثاني ان لم يكن لدليل فهو خطا
والا لزم خفاه عن الصحابة على جواز الاجتهاد فيما لم تجمعوا عليه ضعيف لاقتضايه سقوط الاجماع
بموت واحد وانتم لا تقولون به وعدم الضبط ينافي الفرض لانا فرضنا الاجماع وظن التابعين بالدليل
لوقوع الواقعة منهم مسبوق ولم يقع في زمان الصحابة وبان الاجماع على الاجتهاد مشروط بعدم الاتفاق
اقول التواتر ليس شرطا عند الاكثر اما عندنا فظاهر فلو بلغ المؤمنون والعباد بأسره بالاثنين والثلثة
تحقق الاجماع اما بالواحد فقيل نعم لقوله تعالى ان ابراهيم كان امة وقيل ان الاجماع يشعر بالاجتماع وهو
المتحقق في الواحد واشتراط ذا وكونهم صحابة بقوله جعلناكم لتكونوا امة كلهم بلفظ الخطاب وكذا
المؤمنون لان المعدوم ليس مؤمنا ولهذا لا يجتمع امتي على الخطا لم يتناول الادلة من عداهم ولعدم تحقق
الاجماع في غيرهم للانتشار ولانه ان كان الدليل قياسا فليس حجة عندنا للجميع فلا يكون طريقا لاجماعهم
على ان كل مسلة لم يجمعوا على حكمها في محل الاجتهاد فلو اجمع عليها بعدهم خرجت عن كونها كذلك
فتناقض الاجماعان والجواب يلزم عدم حجية الاجماع بموت واحد من الشافعيين وانتم لا تقولون
به ولموت كثير من الصحابة في زمن الرسول والاجماع لا يعتبر لا بعد وفاته فلزم كونه حجة مطلقا
والكلام في حجيته الاجماع بعد تحققه وتجوزها النص او دلالته عن بعضهم وظهوره للتابعين لوقوع
الواقعة والاجماع شرطه عدم الاتفاق قال الثاني عشر كلما يتوقف صحة الاجماع عليه لا يجوز
التمسك فيه به والا دار وما لا يتوقف جاز فيجوز اثبات حدوث الاجسام به لامكان الاستدلال
على وجود الصانع بحدوث الاعراض ولا يجوز اثبات القادر العالم به وهل هو حجة في الاراء والحروب
الاقوى انه حجة لانه خروج عن سبيل المؤمنين وهل يجوز خطا بعض الامة في مسلة والاخرى في اخرى
اما عندنا فلا لان المعصوم لا يخطي في شي واما الجمهور فالاكثر منع لقول بعضهم القاتل لا يرث والعبد
يرث وقول اخرى بالعكس لاستلزامه تخطية كل الامة وبعضهم جوزه لان الممتنع خطا كل الامة في الخطا
منا في كل مسلة لا بعض الامة ولا يلزم من اصابة مجتهد في حكم اصابته في الجميع وهل يجوز اتفاق الامة
على الكفر اما عندنا فلا لوجوب المعصوم واما الجمهور فقال بعضهم به لخروجهم عن الامة ومن المؤمنين
حينيذ ومنع اخرون لان وجوب اتباع سبيل المؤمنين يستلزم ثبوته ويجوز اشتراك الامة في عدم
علم ما لم يكلفوا به اذ لا محذور فيه اذ لم يمكن عدم العلم خطا اقول ما يتوقف عليه حجية الاجماع
كالوجود والقدرة والعلم والارادة وصدق الرسل لا يثبت به لان حجيته انما تستفاد من قول
الرسول اما حكايته لكلام الله تعالى والاخبار بكونه كلامه كالايات اولا كالاحاديث وافادته العلم

يتوقف على العلم بصدقه المستفاد من دلالة المعجزة عليه المتوقفة على وجود الله تعالى وما ذكره
وانما يتم ظاهر وهل هو حجة في تدبير الجيوش واختصاص الحرب بوقت او موضع قال الرازي نعم لانه
ظاهر على قولنا ولان غيره غير سبيل المؤمنين فيحرم اتباعه وقيل لا لان حال الامة لا يكون باعظم من
حال الرسول عليه السلام مع مراجعته في امثال ذلك ورد بانها للتحقيق امره وتاكيد طلبه للمخالفة
ولا يجوز عليه الخطا المذكور مثل قول فرقة بارث العبد لا القاتل واخرى بالعكس وهو مذهب الاكثر
لصدق الاجماع على الخطا وقيل بل الامتناع الخطا على الكل لا على البعض ولا يلزم من اصابة في حكم
اصابته في كل حكم فيجوز ان يصيب احدهما في منع القاتل ويخطي في توريث العبد وبالعكس ويشكل
بان الحق لما كان ملزمها فالشرطان متفقان على نقضه الخطا لزم الاجماع على الخطا في مسئلة واحدة
وجوز بعضهم اتفاق الامة على الكفر بخروجهم عن الايمان والامة ومنعه اخرون لوجوب اتباع
السبيل المتوقف على وجوده فيجب وجوده من باب المقدمة ورد بانه واجب مشروط بوجود السبيل
سلمنا لكن مما لا يتم الواجب الا به انما يجب اذا كان مقدورا وليس الاجماع مقدورا للمامور باتباعه سلمنا
لكن لا يلزم من وجوبه على المكلفين وجوده منهم لجواز اخلالهم به وان وجب سلمنا لكن كل واحد
من الاجماعات السالفة سبيل المؤمنين فيكفي اتباعها في الامتثال والحق ان ايجاب سبيل المؤمنين
مشروط بوجوده لانه بدونه ممتنع فالتكليف به تكليف بالممتنع ويجوز اشتراك الامة في عدم علم ما
كلفوا به لعدم تمكنهم منه كعدد الملائكة والكواكب ووقت قيام الساعة او لامتثال قيام العرض بمحله
وكون البياض لونا حقيقيا ومحصلا لان عدم العلم بذلك ان كان صوابا لم يلزم من اجماعهم عليه
محذور وان كان خطا كانوا مكلفين باجتنابه والتعبير بخلافه وقيل لا يجوز لانه لو جاز لكان
عدم ذلك العلم سبيلا فيجب اتباعهم فيه ورد بان السبيل الطريق المسند الى المؤمنين وعدم
علمهم بالامور المذكورة ليس كذلك هذا اذا كان عدم علمهم مجردا عن اعتقاد بعض الواقع اما معه فلا
لاجماعهم على الجهل المركب وهو خطا قال الثاني عشر الحكم المجمع عليه ان كان له مدخل في الاسلام
كان جاحده كافرا والا فلا والاجماع الصادر عن الاجتهاد حق عند الجمهور وهذا لا يتاتى
على قولنا لان المعصوم شرط في الاجماع ولا يكون عن اجتهاد وجوز ابو عبد الله البصري انعقاد
الاجماع عقيب اجماع على خلافه لجواز ان يقع مشروطا الا انه لم يقع لان اهل الاجتهاد قد اجمعوا
على العمل بما اجمعوا عليه في كل عصر ويلزمه تطرق التجوز اليه والاكثرون منعوه لاستلزامه
الخطا على احد الاجماعين اقول كفر بعض الفقهاء جاحده عليه واخرون بالعدم افادة

افادة ادلة الاجماع العلم فما يتفرع عليها اولى بل مجامع افادة الظن وانكار المظنون ليس كفرا
اتفاقا ولو سلم انه مهم لكن العلم به ليس من جملة ان كان الاسلام التي لا يتحقق دونها والا لوجب
على الرسول عليه السلام انه لا يحكم باسلام احد حتى يعرفه حجية الاجماع ويعرفه به وفصل اخرون
بدخوله في مفهوم اسم الاسلام كالعبادات الخمس والتوحيد والرسالة وعدمه كصحة الرهن والاجارة
ورد المثال بان العبادة من المفروغ لامن الاركان واعتقاد الرسالة ليس طريقه الاجماع فكفر جاحده
ليس للاجماع بحجية علة ولا الاكثر على مخالفة الاجماع الصادر عن الاجتهاد لعموم الادلة ومنعه الاقل
للاتفاق على جواز القول بخلاف مقتضى الاجتهاد عند ظهور وجه آخر اقوى من الاول واجيب بان ذلك
الجواز مشروط بعدم تحقق الاجماع على مقتضى الاجتهاد وسبيل المؤمنين هنا اثبات هذا الحكم بالاجتهاد
يجب اتباعهم في ذلك وسوينا في العمل بالاجماع واجيب بمنع اجماعهم على اثباته بطريق معين
بل انما اجمعوا على اثبات الحكم باي طريق كان وسويتنا ولا الاجماع وجوز ابو عبد الله البصري الاجماع
عقيب اجماع المخالفة لانه لا امتناع في اجماع الامة على قول بشرط لا يطرى عليه اجماع آخر ولكنه
لا يقع لان اهل الاجماع لما اتفقوا على كل ما اجمعوا عليه فاتباعهم واجب في كل الاعصار آمنا من
وقوع هذا الجائز ومنعه الباقون اما محق وظاهر واما الجمهور فلانه مستلزم خطا احد الاجماعين
وهو محال ورد القول الاول بتطرق الاحتمال في اجماعهم على وجوب العمل باجماعهم في كل الاعصار لجواز
كونه مشروطا بعدم وجه يقتضي خلافه قال المقصد الثالث من في الاخبار وفيه فصول الاول
في ماهيته وفيه مباحث الاول اذا حكمت النفس بامر على آخر ايجابا او سلبا سمي ذلك الحكم خبرا
ومعاني هذا المركب ان ضرورية ثم تعرض هذه الماهية اعراض ذاتية كالصدق والكذب فتذكر هذه
الاعراض عند اشتباه الخبر بغيره من انواع التركيبات كالاستفهام وشبهه على سبيل البينة
بما هو معلوم الماهية فيتم عن غيره ولو حدت هذه الاشياء على سبيل التعريف الحقيقي كان دورا
وهو يطلق في الحقيقة على القول المحتمل الصدق والكذب والمجاز على غيره لقوله تخبرني العينان اقول
الخبر يطلق على القول الدال بالوضع على حكم النفس بامر على آخر ايجابا مثل زيد كاتب او سلبا مثل زيد
ليس كاتب ويطلق ايضا على غير القول من الاشارات والدلائل والاحوال اذا كانت بحيث يفهم منه
معنى الخبر ومنه قول الشاعر تخبرني العينان بالقلب كاسم وقول الاخر ولم تطلام الليل عندي
من يد تخبر ان المامونة تكذب وقول ابي العلا نبي من الغربان ليس على شرع تخبر ان الشعور الى صدع
وهو حقيقة في الاول اتفاقا ولتبادره الى الذهن عند اطلاق لفظ الخبر كما لو قيل اخبرني فلان افـ

اخرت ثلاثا ومجازا في الثاني كتخلفه عنه عند الاطلاق واحتياجه في الدلالة عليه الى قرينة كصحة
سلب الخبر عنه كما يقال بالضرب لمن الكلام مثلا بلا علة ذلك من اضطرابه وهذه علامات المجاز
وقيل بل هو مشترك بينهما ويبطله ما ذكرنا وانه ارجح من الاشتراك واكثر المحققين على انه غني عن
التعريف لانه لما كان عبارة عن حكم الذهن بامر على اخر ايجابا او سلبا وكان ذلك امرا معقولا لامركوزا
في الفطرة لا تختلف باختلاف الاوضاع ويدركه كل عاقل من نفسه ويفرق بينه وبين غيره من المعاني
النفسانية كالامر والنهي والطلب وغير ذلك كان ضروري التصور لا يحتاج الى تعريف هذا ان كان الخبر عبارة
عن الحكم المذكور كما ذكره المصنف وان كان عبارة عن اللفظ الدال عليه بالوضع فلذلك لانه مطلق اللفظ
معلوم ولدلالة القيدين المذكورين فكان المجموع مستغنيا عن التعريف ثم ان ماهيته يعرض لها ذاتية كالصدق
وهو عبارة عن كون الخبر مطابقا والكذب والتصديق والتكذيب وهما عبارة عن الاخبار بكون الخبر
صدقا او كذبا فيذكر في تعريف المركب الخبري عند التباسه بغيره من انواع الكلام المركب كالاستفهام
والامر والنهي وغير ذلك لقول القايل زيد عندك وتصور الاستفهام او يقول الست قلت كذا ويريد انك
قلت كذا وذلك انما هو على سبيل التنبيه لما هو معلوم الماهية ليميزه عما يلتبس به ولا يجوز اخذ
هذه الاشياء اعني الصدق والكذب والتصديق والتكذيب على انها معرفات لماهية الخبر تعريفا حقيقيا
اما اولا فكما بينا من كونها ضرورية غنية عن التعريف واما ثانيا فلاستلزامه الدور المحال اذ الصدق
هو الخبر المطابق والكذب الخبر الذي ليس بمطابق والتصديق والتكذيب الاخبار بالصدق او بالكذب
فهي انواع المطلق الخبر وحينئذ تتوقف معرفة كل منهما على معرفة مطلق الخبر على شيء منها دار ويشكل
بمنع كون الصدق والكذب نوعين للخبر بل الحق انهما عرضيان ذاتيان كما تقدم ورسم الشيء بعوارضه
جائز غير مستلزم للدور وسلمنا لكن نمنع توقف معرفتهما على مطلق الخبر وان كان جزءا منهما احتمال
معرفتهما بوجه ما من غير معرفة جنسهما ثم ينتقل الذهن من الرسم المركب منها الى معرفة وقيل المعرف
بالصدق والكذب لفظ الخبر والمعروف لهما معناه فلا دور وقوله ومعان هذه المفردات يريد بها الخبر
والنفي والامر والايجاب والسلب ومعرفة الجنايتان وابو عبد الله وقاضي القضاة بانه الكلام
الذي يدخله الصدق والكذب وقيل الذي يحتمل التصديق والتكذيب وقال ابو الحسين انه كلام
يفيد بنفسه اضافة امر من الامور الى اخر اثباتا او نفيا واحترز بقوله بنفسه عن الامر فانه يفيد
وجوب الفعل لكن لا بنفسه لان صيغة الامر لا يفيد الاستدعاء ثم التزم لعبد كونه واجبا تبعا لذلك
وكذا النهي فاما هذا واجب او قبيح فانما يدلان بنفسهما لا بتوسط امر اخر ورد الاول بالدور والثاني

١٢٧

والثاني تعريف للشيء بنفسه وبنوعه الذي لا يعرف الا به فان الصدق نفس اخبار
بصدق الخبر وكذا التكذيب فكانه قيل الخبر الذي يحتمل الاخبار عنه انه صدق او كذب
فعلم الخبر بعينه بنفسه والصدق والكذب بنوعه وحد ابي الحسين نقض طردا بقولنا الشيء
موجود فانه خبر مع انه ليس فيه اضافة لان الوجود عين نفس الماهية وفي عكسه بقولنا
الانسان الضاحك كاتب فانه يقتضي نسبة الضحك الى الانسان وليس خبرا او
للدور لان الاثبات اخبار بالوجود والنفي بالعدم قال البحث الثاني قال
السيد المرتضى لا بد في كون الصيغة خبرا من قصد الخبر لوجودها عن الساهي والحاكي
والنائم والتجوز في الامر كقوله وادخلوا والجروح قصاص والاقرب خلافه لانه لفظ موضوع
للخبرية فلا يتوقف على الارادة في الدلالة كغيره من الالفاظ وزعم الجبائيان ان الصيغة
صفة معللة بتلك الارادة وهو خطا لان تلك الصيغة ليست قائمة بمجموع الحروف
لعدم الاجتماع ولا بالبعض والا لاستغنى عن الباقي اقول قال المرتضى وهو
الحسيني لا بد من ارادة الالفاظ للخبرية لاستعمالها في الامر نحو والجروح قصاص ومن
دخله كان امنا والنهي فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج فلا بد من مخصص للخبرية
وهو الارادة لنا وضعها للخبرية فلم يحتج الى ارادة كغيرها من الالفاظ وللترجيح الوضع وهو
قول الاشاعرة وقال الجبائيان للصيغة حال لكونها خبرا صفة معللة بتلك الارادة
هي الخبرية وابعد بان تلك الصيغة ان قامت بمجموع الحروف اجتمعت في الوجود
وهو باطل ضرورة والا كان بعض الحروف خبرا فاستغنى عن الباقي وقد ذكر في
مباحث الامر وهو قول الاشاعرة قال البحث الثالث اذا قلنا زيد قائم
فمدلول الخبر الحكم بثبوت القيام لزيد لا ثبوت قيامه في نفس الامر والا لم يدخل الكذب
في جنس الخبر ثم هذا الحكم ان طابق الخبر عنه فهو صادق والا فهو كاذب واثبت
الجاحظ واسطة لقوله افترى على الله كذبا ام به جنة ولان المخبر عن الظن لا يوصف
بالكذب اذا لم يطابق والحق خلافه والوارد في الاية بانه لان افتراء الكذب غير
ويمنع من عدم الوصف في الظن والجاحد بنى ذلك على مذهبه من ان المعارف ضرورية

وان غير المعارف معذور وان الوصف بالكذب يقتضي الذم ومن قال محمد في حسبانه صا
دقان او كاذبان كاذب ان جعله خبرا واحدا والا كان صادقا في احد الخبرين دون
الآخر اقول ___ اي المدلول ثبوت القيام سواء كان مطابقا او غير مطابق وفي الدليل
رد انه لا يلزم من كونه مدلول الخبر الثبوت في نفس الامر اذ الدلالة ليست عقلية حتى يلزم
من حصول الدليل تحقق مدلوله وانما هي وضعية لكن تخلف الدليل بها عن مدلوله كما لو وجدت
الصيغة ممن لا يعتقد قيام زيد فان الحكم به لا يتحقق نعم يتحقق مفهوم الحكم ان طابق
فصادق والا فكاذب فالقسمة حاصرة حقيقة خلافا لابي عثمان الجاحظ حيث اثبت
الواسطة لانه تعالى حكى عن الكفار انهم جعلوا اخبار النبي عن نبوته اما كذبا واما جنونا مع ا
عتقادهم عدم صدقه في دعواه النبوة وذلك يقتضي لكون اخباره حال الجنون
ليس كذبا لانهم جعلوه في مقابلة الكذب ومقابل الكذب لا يكون كذبا ولا صدقا
لاعتقادهم عدمه ولان من اخبر ان زيدا في الدار بناء على ما في ظنه لامارة حصلت عنده ثم
ظهر انه ليس فيها لا يقال انه صادق ولا انه يتحقق بذلك منه ولا كاذب لانه غير مطابق
والجواب ان الوارد المذكور في الاية هي اخبار حال الجنون انما هي ثابتة بين افترا
الكذب وبين الصدق لا بين نفس الصدق والكذب وذلك لان افتراء الكذب مغاير
لمطلق الكذب الذي هو نقيض الصدق لكونه اخص منه ومصدر حاله فان الكاذب
اعني غير المطابق ان كان صادرا عن قصد كان افتراء وان كان عن غير قصد كان عن
جنون واجيب ايضا بان الخبر ما قصد به الاخبار والمجنون لا قصد له كالساهي والنائم
اذا صدر عنهما صورة الخبر فلا يكون خبرا ولما اعتقد الكفار انتفاء صدقه على الخبر به
صيغة الخبر الصادرة عنه في الكذب وصورة الخبر من غير خبر وما بعد الصادرة عنه
حالة الجنون ونمنع عدم الوصف بالكذب في اخبار الآخر عن ظنه اذا لم يكن مطابقا
وعدم وصفه بالصدق اذا كان مطابقا ولو سلم ان الكذب انما يكون مع علم المخبر
بعدم مطابقة خبره كان ذلك اصطلاحا جديدا على وضع لفظ الكذب بما هو اخص
من مفهومه وكذا الصدق وقد ظهر من ذلك ان النزاع لفظي والجاحظ يصدقه على

جل

اخبر المعارض ورتب فعلها الله بالمكلفين فغير العارف معذور في جهله والا لزم
تكليف ما لا يطاق وان وصف الكذب يقتضي ذم المخبر به والصدق لا بد فيه من
المطابقة فاذا اخبر الآن بخبر غير مطابق وهو غير عارف بعدم مطابقته لا يكون صادقا
لعدم مطابقته ولا كاذبا والا لكان مذموما والبعيد انه معذور ويشكل بان عذره
في عدم العلم بالمطابقة لا يقتضي كونه معذورا في الاخبار بما لا يعلم مطابقته والذم انما
هو عليه لا على الجهل وفي الآن ان محمدا ومسيلمة صادقان او كاذبان لا يستلزم ثبوت
الواسطة اذ لا يسلب عنه الصدق والكذب بل هو كاذب لعدم المطابقة وان كان
خبرا واحدا لان مدلوله في الاول ثبوت الصدق لمحمد عليه السلام ولمسيلمة لعنه الله وهو خلاف الواقع
لان مسيلمة غير صادق وفي الثاني ثبوت الكذب لهما وهو خلاف الواقع وايضا لان محمدا
صلى الله عليه وسلم صادقا وليس بكاذب وان كانا خبرين بحيث يجري الاول مجرى قولنا محمد صلى الله عليه وسلم صادق
ومسيلمة صادق كان الاول صدقا والثاني كذبا وبالعكس في الثاني قال ___ البحث
الرابع الخبر اما ان يعلم صدقه او كذبه او يحتمل الامرين والاول اما ضروري كالمتواتر وما علم وجود
مخبره بالضرورة واما نظري كالخبر المطابق لما علم وجود مخبره [illegible] وخبر الله تعالى وخبر رسوله
عليه السلام وخبر الامة [illegible] والخبر المتواتر معنى والمحتف بالقرائن والثاني ما علم منافاته القطعي او
الكسبي ومنه قول من [illegible] اما كاذب لان الخبر عن الخبر عنه متغاير فلا يكون هذا
اخبارا عن نفسه وكذا الخبر المنافي لدليل قاطع اقول ___ هذه قسمة الخبر باعتبار تعلق علمنا
بكونه صادقا او كاذبا على التعيين والخبر اما ان يعلم صدقه اولا والثاني اما ان يعلم كذبه اولا
والصدق هو مطابقته للمخبر عنه وهي نسبة بينهما فيتوقف عليهما فالمخبر عنه قد يكون ضروريا
او كسبيا وهو ما كان وجود مخبره معلوما بالاكتساب فلا يكون الخبر مقبولا في
اكتساب ذلك مثل العالم حادث الباري تعالى واحد محمد رسول الله وقد يكون وهو
خبر الله تعالى [illegible] كالخبر عن [illegible] الملائكة بالسجود لادم عليه السلام وكذلك خبر رسوله
وخبر الامة عنه ولذا العلم بكذب الخبر يتوقف على العلم بعدم مطابقته للمخبر عنه فهو ايضا
متوقف على العلم بالمخبر عنه كما قلناه في العلم بالصدق ثم العلم بذلك قد يكون ضروريا وقد

يكون كسبيا فالاول كما علم بالضرورة منافاة مدلوله لما هو معلوم بالضرورة مثل قول القائل
الكلام والحي اعقل او النار ليست حارة او باردة والثاني كما علم بالضرورة منافاته
مدلوله لما هو المعلوم بالاكتساب مثل العالم ليس محدثا او علم بالاكتساب منافاة مدلوله لما هو
معلوم بالضرورة او الاكتساب فالاول مثل ليس كل ما ليس بحار فهو ليس بنار فانه مدلول
هذا القول ينافي قولنا كل نار حارة المعلوم بالضرورة لكن المنافاة ليست معلومة ضرورة
والثاني مثل ليس كل ما ليس بمحدث فليس بجسم ومن هذا القسم اعني المعلوم كذبه ما قيل انه
يكذب قطعا انا كاذب فان هذا القول كذب قطعا لان المخبر عنه ان كان الاخبار الماضية وقد
فرض صدقها فاخباره عنها بالكذب فيكون كذبا قطعا وان كان نفس قوله انا كاذب وهو
محال لان الخبر قاصر ويشكل بعدم الحصر لجواز كذبه في اخباره المستقبلة فان اسم الفاعل يكون
بمعنى الماضي والحال والاستقبال ولو مثل بصيغة الماضي كان اولى لعدم تناوله المستقبل
وكذا كل الخبر المنافي لدليل قاطع سمعي لا يحتمل التاويل لانه يلزم الكذب على الشارع فان احتمله
امكن صدقه لجواز ان يريد به الشارع ذلك المعنى كما في اي المتشابهات واما يحتمل التاويل
على بعد فالحكم بكذبه اولى وقد صرف عنه او زيد فيه ما يصحح الكلام معه من دون التاويل
البعيد والخفي هذا ان اريد بالحكم بكذبه الحكم الظني وان اريد القطع كان ممنوعا لان التعذر
قبوله التاويل وان كان بعيدا غاية ما في الباب ان هناك ظنا غالبا بارادة ظاهره وليس
الحكم المستند الى الظن الغالب قطعيا قال البحث الخامس انكار السمنية افادة التواتر العلم
ضروري البطلان وتجويز الكذب على كل واحد لا يستلزم على الجميع والجواز العلم عقيبه
ضروري والا لاحتاج الى دليل فلا يحصل وقال ابو الحسين والكعبي والجويني والغزالي
انه نظري لتوقفه على العلم بمقدمات نظرية كانتفاء المواطاة والدواعي الى الكذب وكون
المخبر عنه محسوسا لالتباس فيه واستحالة كون الخبر كذبا وعند هذه يحكم بكونه صدقا وهو
ضعيف لانه يقتضي لحصول هذه العلم والسيد المرتضى توقف في القولين اقول
التواتر لغة مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى
اي رسولا بعد رسول بفترة بينهما واما بحسب الاصطلاح فهو خبر اقوام بلغوا في الكثرة

الى

الى حيث حصل العلم بقولهم فقولنا خبر جنس للمتواتر والاحاد وباضافته الى اقوام
خرج من الشخص الواحد وقولنا بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم خرج خبر
اقوام لم يبلغوا الحد المذكور وهو مشعر بان افادته العلم بسبب الكثرة فخرج خبر جماعة معصو
فيه او بعضهم معصوم فانه ليس متواترا وان افاد العلم لان افادته العلم ليست بسبب
الكثرة والثاني فقولنا بقولهم للسببية وهي متعلقة بحصل لان العلم في خبر الثقات من الاحاد
ما وافق دليلا قطعيا يدل على مدلول الخبر فان حصول العلم ليس بسبب قولهم بل بالدليل
وقال السمنية انما تفيد التواتر الظن الغالب ومنهم من وافق على افادته العلم اذا اخبر
عن امور موجودة في زماننا دون ما كان اخبارا عن امور سالفة لنا العلم الضروري
بالبلاد النائية كالهند والصين والانبياء عليهم السلم والملوك الماضية مثل كسرى وجعفر والفضلا
المشاهير كافلاطون وارسطو ولا يكاد العلم بذلك ينقص عن العلم بالمحسوسات ولا طريق لنا الى
ذلك الا الاخبار والمنكر له مكابر لا يستحق الجواب قالوا الحكم بالصدق على الخبر ان لم يبلغ حد التواتر
يجوز عليه الكذب عند انفراده فعند الاجتماع يكون كذلك والا لانقلب الجائز ممتنعا وانه
محال ومع تجويز الكذب على الجميع فلا يكون خبرهم مفيدا للعلم وجوابه انه تشكيك في الضروري
فلا يقبل سلمنا لكن حكم المجموع قد يخالف حكم الافراد ولا يلزم انقلاب الجائز ممتنعا اذ المحكوم
عليه بجواز الكذب هو الواحد حال انفراده وبعدمه هو المجموع او واحد في ضمن الاول
وايضا فانا عرفنا بالتواتر افادة العلم فما لا يكون مفيدا للعلم لا يكون متواترا او
اختلف القائلون بافادته العلم فقال اكثرهم انه يفيد العلم الضروري وقال ابو
الحسين والكعبي والجويني والغزالي انه كسبي وتوقف الى نفي لنا حصوله للعوام و
الصبيان القاصرين عن اهلية النظر قالوا يتوقف على مقدمات نظرية هي عدم المواطاة
على التكذيب وانتفاء دواعي المخبرين اليه وان يخبروا عن امر محسوس واستحالة كونه
كذبا عند تحقق هذه المقدمات ومتى اختل بعض هذه لم يحصل العلم وكل علم توقف
حصوله على مقدمات مرتبة فهو نظري وهذه حجة ابي الحسين وجوابه منع التوقف
لعلمنا بما ذكرناه من غير ان يخطر بالبال شيء مما ذكرتم نعم نتوقف على حصولها في نفس الامر

لا على العلم بالجهود وحصول العلم لنا بالجزم بسبب الاخبار موجب للعلم بتحقق جميع
المقدمات بشرط القطع بها وهو ممنوع لان المقتضي لحصول هذه الاشيا يعني المقدمات
المذكورة العلم انما يريد حصولها في نفس الامر مع عدم امكان الاشتغال من المعلوم الى العلم قال
البحث السادس يشترط في التعلم استفادة واضطرار عن السامع لاستحالة تحصيل الحاصل
ومنها تقوية العلم الضروري وان لا يسبق شبهة الى السامع او تقليد ينافي موجب الخبر وهذا الشرط
اختص به السيد المرتضى وموجبه ان يستند الخبر الى الاحساس وان يستوي الطرفين والوسط
في ذلك ولا يشترط العدد خلافا للقاضي حيث اعتبر وتوقف في الخمسة وللبعض حيث اعتبر
اثني عشر عدد النقباء ولابي الهذيل حيث اعتبر العشرين بقوله تعالى ان يكن منكم عشرون والاخر
حيث اعتبر الاربعين لقوله تعالى ومن اتبعك من المؤمنين فانهم حينئذ اربعين واخر سبعين حيث
اختار موسى والاخر حيث اعتبر عشر والثلثمائة وبضعة عشر عدد اهل بدر لعدم الضابط في ذلك
كله ولا يشترط ان لا يحصيهم عدد ولا يحويهم بلد ولا عدم اتفاقهم في الدين خلافا لليهود ولا
في المشرع لا وجود المعصوم خلافا لابن الراوندي ثم المتواتر معناه يفيد العلم باشتراك
يدل عليه الجزئيات المنقولة بالآحاد كالتفضيل في شرائط التواتر يتعلق بالسامع والمخبرين
فالاول ان لا يكون السامع عالما بمدلول الخبر لانه لو افاده علما كان اما عين
الحاصل او غيره فيلزم تحصيل الحاصل واجتماع المثلين ولا يمكن افادته تقوية العلم الاول
لان العلم الضروري لا يتقوى ويستحيل ان يتقوى بغيره ويشكل بالمنع من لزوم اجتماع
المثلين على تقدير ان يحصل بالخبر علم مغاير للاول لجواز مخالفته اياه بالنوع وان ساواه في التعلق
بالمعلوم ومن استحالة تقوية الضروري بغيره ومنع تحقق الضعيف لكن السيد في شرط قوية
بيدفع ما قد يحتج به المشركون من اليهود والنصارى وغيرهم على انتفاء معجزة الرسول عم كالانشقاق
وحنين الجذع وتسبيح الحصا وما يحتج به على النص على علي عم وهو انها لو
كانت متواترة لشاركناكم في العلم بمدلولها كما في الاخبار المتواترة ووجود البلدان
النائية بلوغهم في كثرة الحد ... طرق ... على الكذب مع كونهم عالمين بالاخبار لا ظانين
وان يستندوا الى الاحساس فلو اتفقوا على الاخبار بحدوث العالم وصحة

الصانع

الصانع لم يفد العلم وان يستوي الطرفين والواسطة بان يكون كل واحدة من الطبقات عالما بالخبر بلا
ظانا وهو يخبر الطبقة الاولى بالحس والثانية والثالثة بالتواتر والواسطة قد يتحد وقد يتعدد وعلى
هذا استواء الطرفين والواسطة انما يعتبر فيما اذا كان بين المخبر والسامع طبقتان فصاعدا
فليس شرطا في كل متواتر ولا في مطلق من التواتر فان ما ينقله الشاهدون الى غيرهم بغير واسطة
متواتر وليس له طرفان ووسط والاكثر على عدم اعتبار عدد مخصوص لتخلف العلم عن كثير
من الاعداد وقال القاضي ابو بكر يشترط زيادتهم على اربعة لعدم افادة العدول الصادقين العلم
والا لافاد خبر كل اربعة عدول صادقين العلم واللازم باطل فان المرجح بنفسه وان لم يرجح لم
يكن اخبارهم بمجرده مفيدا للعلم بل لا بد من اعتبار انضمام ذلك المرجح اليه فكان لا يشترط القاضي
القاضي شهود الزنا لانه ان افاد خبرهم العلم حكم والا كذبهم فيحدهم للقذف وهو باطل اتفاقا
وتوقف في الخمسة لعدم اطراد الدليل المذكور وعدم الظفر بما يدل على افادة العلم ولا على عدمها
موجب التوقف وقيل اثنا عشر عدد النقباء اذ تخصيصهم بتلك العدد لحصول العلم بخبرهم و
كذا في العشرين وفي من اتبعك من المؤمنين نزلت في الاربعين واختار موسى السبعين ليحصل اليقين
باخبارهم اصحابهم بما شاهدوا من المعجزات وبذلك اعتبار عدد اهل بدر وابطل الكل بتخلف
العلم من كل واحد من هذه احيانا وما يتخلف عنه لا يكون ضابطا وحصول العلم باخبار اهل البلد
بقتل ملكهم وباخبار عدد محصور يبطل قول لا يحصيهم بلد ولا يحصرهم عدد ونقضه بما علم
من حال الرسول عم بتواتر الصحابة مع انحصار عددهم واتحاد بلدهم ولا اشتراط عدم
اتفاقهم في الدين خلافا لليهود ولانه لو كان شرطا لم يحصل العلم باخبار اهل ملة واحدة و
من المعلوم خلافه ذلك ولا يشترط عدم اتفاقهم في النسب لحصول العلم باخبار المتعقبين
فيه مع تحقق ما ذكر من الشرائط وكذا لا اشتراط وجود المعصوم في المخبرين خلافا لابن
الراوندي لتحقق العلم من دون زيادة وما لا يعتد به من الشروط عدالة الرواة دفعا لتواتر
النصارى في قتل عيسى وصلبه وما نقلوه من كلمة التثليث وردا بان اهل قسطنطينية لو
اخبروا عن قتل ملكهم حصل العلم مع كفرهم ومنها ما قاله اليهود وهو ان يكون المخبرون
مشتملين على الاذلاء والمساكين دفعا لتواتر النصارى والمسلمين في معجزات عيسى ونبينا

صح لانه اذ لا بد خلو اهل التواتر من ورود ما يجده وانتفا الجزم بخبر الا كاذب والشرط الوجود ا
لشرايط ولها التواتر المعنوي فقد عرفت انه عبارة عن اخبار جماعة بلغوا في الكثرة الى حد يمنع تواطؤ
طوعهم على الكذب باخبار كثيرة عن امور متعددة مشتركة في معنى كلي وان كان كل واحد من
تلك الاخبار غير متواتر فان ذلك الكلي المشترك يكون متواتر الدلالة بكل من تلك الاخبار غير متواتر
فان ذلك الكلي المشترك يكون متواتر الدلالة بكل من تلك الاخبار الكثيرة واما تضمنا او التزاما كالا
خبار الكثيرة عن شجاعة علي عم وكرم حاتم قال البحث الثاني في الاخبار المعلوم
صدقها او كذبها ومن الخبار الاول خبر الله تعالى صدق وهو ظاهر عقلا او الكذب قبيح ضرورة
والله تعالى منزه عن القبيح فلا بعيد رده واستدلال الغزالي بان كلامه قائم بالنفس يستحيل
منه الكذب لاستحالة الجهل ضعيف لان النزاع في الكلام المسموع ويمنع الملازمة لاستحالة الجهل
واستحالة الكذب ومنها خبر الرسول عم صدق لان المعجزة دلت على صدقه ولا لزم الاغراء بالقبيح و
عدم الفرق بين النبي والمتنبي وللامارسين في ذلك على قواعد الاشاعرة وانما يتم على مذهبنا
وانكر جماعة افادة المحتف بالقراين العلم والتخلف عنه في بعض المواضع وهو خطأ لجواز عدم
الشرايط خصوصا مع عدم الضبط لهذه الجزئيات بالعبارة اقول تقرير كلام الغزالي ان الكلام
هو النفسي ويمتنع الكذب في كلام النفس على من يستحيل عليه الجهل فان الخبر يقوم بالنفس على وفق
العلم والجهل على الله تعالى محال واعترض بان النزاع انما هو في الكلام المسموع اعني الدال من الحروف والا
صوات اذ بحث الاصولي لا يتعلق الا به لا بالكلام النفسي ولا يلزم من كون اللازم النفساني صدقا
كون المسموع كذلك سلمنا لكن يمنع ان الكلام النفسي يستحيل الكذب فيه والملازمة بين استحالة الجهل
واستحالة الكذب غير ظاهرة في الدليل عليها وقال عزة ان الكذب نقص والنقص على الله محال
اجماعا ولا يتاتي صدق النبي عم على قواعد الاشاعرة لعدم تعليلهم افعال الله تعالى بالاغراض
والحكم وتجويزهم فعل القبيح فجاز ان الله تعالى ... وتصديقه الكاذب واغراؤه بالجهل
وانما يتم ذلك على مذهب الامامية والمعتزلة قال الغزالي والمعتمد في صدقه استحالة خلق
المعجزة على الكاذب الا لكان الله تعالى عاجزا عن تصديق رسوله وهذا محال ورد بانه خلق
المعجز عقيب دعوى الكاذب اذ الخبر مستلزم العجز عن تصديق الرسول وكذا اللزوم من الحكم

بعدم

لعدم اقتداره على التمييز بعد ما لم يكن نفي احد المعجزات عنه اولى من الآخر وكما يجب عندنا القطع
بصدقه في دعواه عقيب المعجز كذا يجب عندنا القطع في جميع اقواله بالصدق لما بينا من عصمة
الانبياء عليهم وقد يحتف بخبر الواحد العلم بمجرده قراين يفيد معها العلم وهو مذهب النظام وا
لغزالي والجويني خلافا للباقين لنا العلم الضروري بصدق بعض الاخبار عند اقترانه بامور خارجة
عنه كالاخبار عن موت انسان واقترن به صياح اهله وشقهم ثيابهم ونوحهم عليه واجتماع وتشتت
وتقسيمة تركته وهدم ابوابه ونشوز حيطانه وما يجري مجرى ذلك والمنكر لذلك مكابر وحجة الخصم
بانه لو افاد العلم لم ينكشف عن الباطل والثاني باطل فانه قد يظهر خلاف الخبر في بعض الاوقات كالا
خبار عن الموت وحصول القراين المذكورة بان يكون قد اغمي او عرض له سكتة ثم ظهر
خلاف مدلوله بكشف عن عدم حصول شروط افادته للعلم من كثرة القراين واحوالها التي يتخلق خصوصا
مع ان تلك القراين الموجبة لافادة الخبر العلم واحوالها غير مضبوطة بالعادات بل الضابط فيها حصول
العلم عند تحققها كما قلنا في التواتر قال البحث الثاني الخبر اذا علم مخبره وجودها
علم بالضرورة او وجدانا او بديهة او بالاستدلال كاذب قطعا وكذا اقول من الم يكذب
اما كاذب لانه اخبار عن صحة نبيها تعدم من الاخبار الصادقة لاعن نغمة لوجوب تواتر الحكاية عن المحكي
في الرتبة وجميل هذه الاخبارات يستحيل ورودها عن النبي عليه السلام الا ان يقبل تاويلا فيها ولا يحكون
الخبر الذي يتوفر الدواعي على نقله متواترا اذا حصل خوف وتقية ولا اشكال في وقوع الكذب في
الاخبار المروية عن الرسول عم لانه لفق له سيكذب علي فان هذا الخبر ان كان صدقا ثبت المطلوب في
غيره والا فهو وقيل وجه في الاخبار ما يستحيل نسبتها اليه عم ولا يعني من السلف بعضها بل ربما
نقل الخبر بالمعنى فبدل ما توهمه مطابقا او نسي البعض او المستند اليه فنسبه اليه او اهل السبب
كقوله الناجر فاجر فانه ورد فيمن دلس ... الاخبار المعلوم كذبها ام اخبر وهو ما
ثاني مخبره اي مدلوله وجودها علم وجوده لها بالضرورة او بالاستدلال فالاول وقولكون
حسب مثل النار حارة والقار ابيض والعاج اسود وقولك وجد انا الم قال الحاجب ابن شعبا
او لست بجايع او لم يعلم شيئا انت جاهل به او بديهة مثل الكل اعظم من الجزء والثاني مثل العالم
قديم وكذا قول من لم يكذب قط انا كاذب فانه لو كان صدقت الاخبار التي اخبر عنها بالكذب

ما افتعلوه من الاخبار الدالة على فرض هذا الخبر اخبار عنها بالكذب كاذبا ولا يجوز ان يكون
اخبارا عن نفسه لان الخبر حكاية عن المخبر عنه فلو كان خبرا عن نفسه كان حكاية عنها وهو محال لوجوب
تاخر الحكاية عن المحكي وقد تقدم ذلك كله والمراد بالوجود في قولنا ما في نحوه وجودها على الوجه
الوقوع سواء كان وجودا او عدما ومثل هذه الاخبار اعني الكاذبة لا تجعل صدورها عن النبي
ع المعصوم وكذا لا يجوز صدورها عندنا عن الامام لانه معصوم ايضا اما لو كان ظاهرها الكذب
وهي قابلة للتاويل بوجه قريب جاز صدورها عن المعصوم ويكون المراد بها خلاف ظاهرها فلو لم تكن قابلة
للتاويل الا على وجه بعيد وقد تقدم التعارض والحق انه لا يقتضي تكذيبه لثبوت احتمال صدقه
وان بعد لعاقدها لم يكن الخبر الذي يتوفر الدواعي على نقله متواترا او لم يكن وقد وجد ما يقتضي اخفاءه
من تقية او خوف فانه يكون كاذبا مثل ما لو قال من قال ان بين بغداد والبصرة بلدا اعظم منهما او
ان الملك الفلاني قتل يوم الجمعة في الجامع بمشهد من خلق عظيم او كان متعلقا بشيء يعم علم
كايجاب صلاة سادسة ولو اقترن بذلك ما يوجب اخفاءه من تقية او خوف لم يدل على كونه كذبا
لان عدم التواتر هنا ليس لعدم المخبر عنه بل لوجود الصارف عن الاخبار به كما يتفق لاصحابنا في
النص على امير المؤمنين ع بالامامة مع تواتره عندهم وعدم تواتره عند خصومهم لما يعرف
وهذا من الاخبار المروية عن النبي ص ما هو كذب قال الاكثرون نعم لما روي عنه ع من قوله ستكثر الكذابة
علي فاما ان يكون هذا الخبر صادقا او كاذبا فان كان الاول وجب وجود مطابقه من الاخبار الكاذبة
فيتحقق المدعى في غيره وان كان كاذبا مع انه منسوب اليه ع تحقق المدعى فيه والحق انه لا بد من
تحقق الكذب في الاخبار المروية عنه ع الى هذه الغاية لاحتمال صدق هذا الخبر ومطابقه لم يوجد
الى الان لكن يجب القطع بانه لا بد من وجوده في الجملة وهذه حجة في الاخبار المنسوبة الى الرسول ع
يستحيل صدورها منه واستدل بعضهم على ذلك بما تقدم ذكره من قوله ع ستكثر الكذابة علي وقد
بينا انه غير دال على انه قد وقع الكذب عليه ولو سلم لم يلزم صدور ما يستحيل صدوره منه
ع لاحتمال كون الكذب في سند الخبر الى الرسول ع مع كونه صادقا في نفسه وبعضهم استدل
بما ذكره بما ورد عنه ع مما يدل على كونه تعالى جسما وفي جهة والداعي الى الكذب اما نسيان الطلب
وبهم من هو ينزه عن نقيصة عند الجمهور ... النظام جوز ذلك وادوار اخبار كثيرة

تقتضي

تقتضي القدح في الصدر الاول وذكر الاولون لوقوع الغلط منهم اسبابا منها ان يكون الراوي
نقل الخبر بالمعنى فبدل لفظ الرسول ع بلفظ لا يوهم انه بمنزلته وليس كذلك او انه انشى من عنده
الفاظا يصح الخبر عند تحققها ويبعد بعدمها او يروي الخبر عن بعض اصحاب النبي ع وكعب الاحبار
حكاية عن ذكر واسند اليه ع بوهم انه سمعه منه لكن صحح لو عينه ان ابا هريرة كان يروي عن النبي
ع وكعب الاحبار يروي اخبار اليهود واشتبه على السامعين المسند اليه الخبر هل هو ابو هريرة
او كعب فيروون في بعضها ما سمعوا عن كعب عن ابي هريرة او انه ادرك الرسول ع فهو يروي عنه ع
ولم يذكر اسناده الى غيره فظن ان الخبر من جهته ع ولهذا كان ع يستانف الحديث اذا دخل عليه شخص
ليكمل له الرواية ويؤيد ذلك ما روي انه ع قال الشوم في ثلث المراة والدابة والفرس فقالت عائشة
انما قال ذلك حكاية عن غيره او ربما كان الحديث واردا على سبب وهو مقصور عليه فينقل مع ترك
سببه ومع اهماله يوهم الخطا كما روي انه ع قال التاجر فاجر فقالت عائشة انما قال في تاجر دلس
ولعل من جهة الحديث فانما وضع الملاحدة الاباطيل ونسبوها الى الرسول ع لينفروا الناس عن اتباعه
ومنها انه ربما كان راي الراوي جواز الكذب المؤدي الى صلاح الامة كما هو مذهب الكرامية
فانهم يجوزون وضع الاخبار الكاذبة في المذهب اذا صح عندهم ان ذلك يوجب ترويج الحق لهم
والترغيب كما وضع في ابتداء دولة بني العباس اخبارا في النص عليه بالامامة قال الفصل
الثاني في خبر الواحد وفيه مباحث الاول الاكثر على جواز التعبد به وهل وقع منع السيد
المرتضى منه واثبته ابو الحسين عقلا وابو جعفر الطوسي سمعا والحق ثبوت التعبد به لقوله
تع فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة اوجب الحذر لامتناع الترجي منه تعالى بقول الطائفة التي لا تفيد
قولهم العلم لان الثلثة فرقة ويجب خروج واحد من كل فرقة الى التفقه فلا يجب الحذر مع الخبر المخالف
عند قيام الموجب وهو ترك القبول واعترض عليه بسؤال وهو الدلالة على وجوب القبول
عن المفتي ولقوله تع ان جاءكم فاسق بنبا اوجب التثبت عند خبر الفاسق لكونه فاسقا لا لذاته
ولا لشيء من العوارض في العقل لولاه وتعليق الحكم على الذاتي وهو كونه خبر واحد اولى من تعليقه على
العرضي فمع الانتفاء انه حجة الرد كان العدل اسوا حالا من الفاسق هو قبح العمل ولانه
ع كان يبعث الرسل الى القبائل بالاحكام ويريد الانقياد الصعب فان حاجة القبائل الغالب عليهم

الجهل الى الغني استدل بعضهم بالآية وباجماع الصحابة على العمل به ولاشتمال العمل على دفع ضرر مظنون
اذ اخبار العدل عن الرسول عليه السلام يفيد الظن فترك العمل به يشتمل على الضرر ظنا احتج المانعون بقياس
الفروع على الاصول وبالنهي عن اتباع الظن والجواب الفرق بان المراد في الاصول العلم وفي الفروع الظن
والنهي عن اتباع الظن ليس بعام للعمل به في الفتوى والشهادة واخبار القبلة والطهارة اقول الخبر
الذي لا يعلم صدقه ولا كذبه يشتمل راجح الصدق وهو خبر العدل وراجح الكذب وهو خبر الكذوب
وما تساوى فيه الامران وهو خبر المجهول والاول هو خبر الواحد وهو المقصود بالبحث هنا وعرف
بافادة الظن ونقض طردا بالقياس ونحوه من الامارات وعكسا بما لم يفد الظن من اخبار الآحاد كخبر
الكذوب وغير المميز وبان الظن قد يراد به العلم لقوله تعالى للذين يظنون انهم ملاقوا ربهم اي
يعلمون فيكون مشتركا لا يجوز استعماله في الحد ويشكل بان المراد ما افاد الظن من الاخبار لا ما
افاد الظن مطلقا لان البحث انما هو في الخبر وما لم يفد الظن من الاخبار وان كان خبر واحد لغة
الا انه ليس خبرا بحسب الاصطلاح كما في الاخبار المفيدة للعلم مثل خبر المعصوم واستعمال لفظة
الظن في العلم لا يدل على الاشتراك وقيل ما لم يفد العلم من الاخبار ويدخل فيه ما لم يفد الظن فيها والاولى
تقييده بقولنا مع افادة الظن فان زاد رواته على ثلثة سمي مشهورا او مستفيضا واتفق على
جواز التعبد به عقلا ومنع الجبائي وجماعة من المتكلمين والحق الاول لان فرض التعبد به لا يلزم
منه محال في العقل وهو المراد من جواز التعبد به عقلا وجواز الكذب عليه لا يمنع من ذلك كالخبر
المفتي والشاهد مع تطرق الاحتمال قيل تطرق منه محال لانه ربما نسب الى الشارع ما لم يرد منه
واجيب بان تجويز الكذب لو منع من التعبد لبطل الحكم بالشاهدين واستفتاء المفتي لاحتمال
الكذب وانه واقع فيه وافحم المانع بان اخبار الآحاد قد تتعارض فلو ورد التعبد بها
لكان ذلك تناقضا بما يمكن العمل به من جهة كون التعارض مستفادا من الشارع والجواب التعارض لا
يمنع من العمل بالراجح منهما او بالتخيير عند التساوي وبهما سلمنا لكن نعمل به الى حالة التعارض ومن قال انه لم
يقع لعدم الدليل السمعي واتفق القائلون به على ان الادلة السمعية ما يدل عليه واختلفوا
في دلالة الدليل العقلي عليه فقال القفال وابن سريج وابو الحسين به وانكره جماعة منهم الشيخ
ابو جعفر الطوسي منا واكثر المعتزلة وزعموا ان الذي دل عليه السمع فقط والحق ثبوت

التعبد

التعبد به سمعا وهو اختيار المص واما ان الدليل العقلي عن دال عليه فغير معلوم لنا لانه والترجي
على الله تعالى محال فيحمل على مجازه ولما كان الطلب لازما للترجي لكون المترجي طالبا حمل لفظ
الترجي على الطلب لعدم ظهور مجاز ظاهر عليه او مساوله وكلمة لعل من الله تعالى امر وهو للوجوب
والانذار الاخبار بالمخوف فالخبر المطلق داخل فيه واذا وجب الحذر وجب العمل به
فانه تعالى لو فهموا على فعل قوم في كلام رسول الله يجب نقيض المنع منه فاما ان يجب عليهم ترك
ح اولا فان وجب فهو المطلوب اذ هو لا ادرى وجوب العمل بخبر الواحد واذا وجب العمل
به في هذه الصورة وجب ذلك في كل صورة لعدم القائل بالفرق وانما يجب الحذر
هنا قبل الانذار من جنس التخويف فيحمل الآية على التخويف الحاصل من الفتوى بل هذا
اولى لانه تعالى اوجب التفقه لاجل الانذار ومن المعلوم ان التفقه انما يحتاج اليه في الفتوى
لا في الرواية فان قلت حمله على الفتوى متعذر لوجهين احدهما انه يلزم اختصاص لفظ القوم
بغير المجتهدين اذ المجتهد لا يجوز له العمل بفتوى مجتهد آخر وهو غير جائز لان الآية مطلقة
في وجوب انذار القوم مجتهدين كانوا او غير مجتهدين فالتقييد خلاف الظاهر اما حمله
على الرواية فلا يلزم منه ذلك لان الخبر كما يروى لغير المجتهدين فقد يروى للمجتهد ولان من اقدم
على فعل محرم كشرب النبيذ مثلا فروي له انسان خبرا دليلا على ان شارب النبيذ في
النار فهذا ضرب يخبر بمخوف ولا يعني بالانذار الا ذلك فيصح وقوع لفظ الانذار على الرواية
وهي اما انه لا يصح وقوعه على الفتوى او يصح فان كان الاول فقد ثبت المطلوب من كون المراد الرواية
من الآية الرواية لا الفتوى وان كان الثاني لم يجز حمله على احدهما ولا على احدهما خاصة
للزوم الاشتراك او المجاز المخالف للاصل فتعين كونه حقيقة في القدر المشترك وهو الخبر المخوف
مطلقا فيكون الانذار متناولا للرواية والفتوى جميعا وذلك لا يضرنا اذ مطلوبنا كونه متناولا
للرواية في الجملة قلت الجواب انه كما يلزم من حمل الانذار على الفتوى تخصيص لفظ القوم
بغير المجتهد فكذا يلزم من حمله على الرواية تخصيصها بالمجتهد للاجماع على انه لا يجوز للعامي الا
ستدلال بالاحاديث على الاحكام ثم لا بد من الجمع بين التقييدين وهو ... فان غير
المجتهد اكثر من المجتهد وكلما كان التقييد اقل او الخارج به كان اولى حمل الانذار على

العذر المشترك يوجب الاكتفاء في القيام بالامر بالانذار بصورة واحدة منه فالقول بكون
الفتوى حجة يكفي في العمل بمقتضى النص ويشكل بالمنع من الاكتفاء بذلك واما تحقق الاكتفاء
بان لو لم يكن الامر بالحذر حتى لما انبكر الانذار اما على تقديرين وهو الواقع اتفاقا فلا ادرى بما
فلا نسلم ان المراد من الطايفة عدد لا يفيد خبرهم العلم فان قيل الا انكم تلتزمون من فرقة والخارج
منها واحدا او اثنان قلنا نمنعه فانه يصدق على الشافعية انها فرقة واحدة ولا يصدق
عليها انها فرق ولانه يلزم من ذلك وجوب خروج واحد من كل ثلثة للتفقه وهو باطل اجماعا
والحق انه لا يلزم من صدق كل ثلثة فرقة صدق عكسه كلها وهو كل فرقة ثلثة كما في الجماعة
وايضا فقوله ليتفقهوا ولينذروا ضمير جمع فلا يجوز عوده الى كل واحد من الطوائف لما تقدم
من كون اقل الجمع ثلثة فيكون عايدا الى مجموع الطوائف فجاز بلوغهم حد التواتر والجواب حمله
على الفتوى يلزم تخصيص القول بغير المجتهد كما تقدم وهو خلاف الظاهر وقوله حملا على الرد
وانه يلزم تخصيصه بالمجتهد وهو خلاف الظاهر ايضا قلنا ممنوع وان الخبر الذي يروى
للمجتهد فقد يروى لغيره وكون العامي ممنوعا من استخراج الاحكام من الاحاديث لا يلزم
عدم انتفاعه بها من وجوه اخر كالزجر عن المحرمات والاقبال على الطاعات وربما كان ذلك
باعثا له على الرجوع الى المعنى او البحث عن النظر اللوم للاطلاع على معناه وكون كل ثلثة فرقة
ظاهر من اللغة بل هي حقيقة لغة في كل واحد من الاشخاص بها قصد من عرف ادم ... كالقطعة
من قطع او قطعتين وانما خصصنا ما في الاية بالثلثة ليمكن خروج الطايفة منها واتحاد فرق الشافعية
لامتيازهم بحسب المذهب عن غيرهم فلهذا اطلق عليهم لفظ الفرقة وان كانوا بحسب الشخص فرقا
متعددة ولما دل الاجماع على عدم وجوب خروج من كل طايفة من كل ثلثة بقي معمولا في الباقي
فقوله من ليتفقهوا ولينذروا ضمير جمع فلا يصدق على الواحد ولا على الاثنين قلنا يعود الى
مجموع الطوائف المقابل لمجموع القوم المقتضي توزيع البعض على البعض ولا يلزم اراده المجموع
بمعنى ان المجموع للآحاد من القوم لقوله اذا رجعوا اليهم وانما يصح الرجوع الى الموضع
بعد الكون فيه ومعلوم ان الطايفة من كل فرقة ثم لم يكن في غير تلك الفرقة فلا يكون رجوعها واو
لا بكل الوقت ممكنا بل الى فرقتها الخاصة واعلم انه لا يمكن ان يكون الضمير في قوله ليتفقهوا ولينذر

عايد

عايدا الى الباقين كما فهم اكثر الاصوليين فلذا يمكن ان يعود الى المتخلفين والمعنى بعد
نفور الطوائف منهم الى الجهاد وعلمهم جماعة من المفسرين ويكون تفقههم لعلم استماعهم ما
يتجدد من النصوص الدالة على الاحكام المبتدأة والناسخة لما تقدمها من الرسول صلى الله عليه وآله
لا اجتهاد واستخراج الاحكام من ادلتها وصدر الاية دال على هذا وهو قوله وما كان المؤ
منون لينفروا كافة اي الى الجهاد وقوله اذا رجعوا اليهم يحتمل ان يكون المراد الرجوع من
السفر كما فهم الاكثر وان يكون المراد الرجوع اليهم في الاحكام والحوادث وهو اولى
لعمومه وقوله فتبينوا اوجب التثبت عند اخبار الفاسق وقد اجتمع فيه وصفان
ذاتي وهو كونه خبر واحد وعرضي مفارق وهو كونه خبر فاسق والمقتضي للتثبت هو
الثاني للمناسبة والاقتران فان الفاسق يناسب التثبت وعدم القبول فيمنع كون الاول
صالحا للعلية والا لوجب استناد الحكم اليه لحصوله قبل حصول العرضي فيحصل الحكم
قبل حصول العرضي وذلك يمنع من التعليل به لاستحالة ان يكون اللاحق علة للسابق فاذا
اخبر العدل لم يجب التثبت لانتفاء علته فاما ان يجب الرد فيكون اسوا حالا من الفاسق
فتعين القبول ويشكل بمنع الحصر اذا انتفاء وجوب التثبت ... لاحد الوصفين اعني
وجوب الرد ووجوب القبول بل قد يجامع جواز القبول وجواز التثبت ثم انه ذلك معارض
بخبر المجهول فانه غير مقبول عند الاكثر مع اقتضاء ما ذكر قبوله من الدليل فتبعا وتشكل بان
انتفاء الفسق الذي هو شرط عدم التثبت لا نعلم حصوله في غير المعصوم لان عدمه مشكوك
فيه على الذي هو شرط القبول وعدم التثبت عند ذلك والشك في الشرط شك في المشروط
ويتم ما قرر في الدليل بانه لو كان كون خبر الواحد واحدا صالحا للعلية للتثبت لما علل الله تعالى
التثبت في الفسق لان كون الواحد واحدا وصف ذاتي وكونه فاسقا وصف عرضي مفارق
ولا تعليل بالعرضي المفارق مع وجود الذاتي لا يقال الميت لا يكتب لعدم الدواة والقلم عنده
لان الموت الذي هو صفة ذاتية صالح للتعليل به ولانه عليه السلام كان يبعث رسله الى القبائل
لتعليم الاحكام الشرعية مع انهم لم يكونوا عدد التواتر واورد ابو الحسين جواز كون انفاذ
الرسل للفتوى وفيه ان العوام والجهال فيهم اكثر من المجتهدين باضعاف كثيرة فاحتياجهم

الى المعنى اشير احتياجهم الى الروي ومنها لا يبطل هذا الاحتمال لانه الدليل ويشكل بان هذا
الاحتمال لا يوجب كون كل واحد من المرسلين فقيها بالغا رتبة الفتوى ومن المعلوم خلافه ولا
جماع الصحابة كنقض ابي بكر قضاه لما اخبره بلال بنقيضه عن رسول الله صلعم ولما جعل عمر في
الاصابع نصف الدية وجعل في الخنصر ستة ابعرة وفي البنصر تسعة وفي كل من السبابة والوسطى
عشرة وفي الابهام خمسة عشر روي له انه في كتاب عمرو بن حزم ان في كل اصبع عشرة من الابل
رجع عن رأيه وقال عمر في الجنين رحم الله امرأ سمع من رسول الله في الجنين شيئا فقام
اليه حمل بن مالك فاخبره ان رسول الله صلعم قضى فيه بغرة فرجع اليه وقال لو لم نسمع هذا
لقضينا فيه بغيره وكان عمر يرى ان المرأة لا ترث من دية زوجها فاخبره الضحاك ان رسول
الله صلى الله عليه كتب اليه ان يورث امرأة اشيم الضبابي من زوجها فرجع اليه وقال في المجوس
ما ادري ما اصنع بهم فقال عبد الرحمن بن عوف واشهد اني سمعت من رسول الله
صلعم سنوا بهم سنة اهل الكتاب فاخذ منهم الجزية واقرهم على دينهم ورجع عثمان الى خبر
فريعة بنت مالك اخت ابي سعيد الخدري لما قالت جئت رسول الله استاذنه بعد
وفاة زوجي في موضع العدة فقال عليه امكثي في بيتك حتى تنقضي عدتك فلم ينكر عليها الخروج
للاستفتاء فاخذ عثمان بقولها في الحكم ان المتوفى عنها زوجها تعتد في منزل الزوج ولا تخرج
ليلا وتخرج نهارا اذا لم يكن لها من يقوم باحوالها ورجع اكثر الصحابة الى خبر عائشة في الغسل
من التقاء الختانين وهذه الاخبار قطعية من جهة عدم الانكار على بعضهم ويشكل فيه بان هذه
الروايات اخبار احاد فيتوقف العلم بتحقق الاجماع على قبولها فلو استفيد قبولها من
ذلك الاجماع لزم الدور ولانه يتضمن دفع ضرر مظنون لحصول ظن انه وجد من رسول الله صلى الله عليه وسلم
مدلول الخبر عند اخبار العدل ونعلم ان مخالفة الرسول علة سبب لاستحقاق العقاب
فيحصل من ذلك الظن وذلك العلم الظن بان تارك ذلك الامر مستحق للعقاب فالعمل مقتضى
لدفع الضرر المظنون واما الثاني فلان دفع الضرر واجب بالضرورة ولانه لو لم يعمل بالخبر
خاصة مع امكان العمل بالخبر لاستحالة ترجيح المرجوح على الراجح وهو باطل احتج الذين
يقولون بان خبر الواحد لا يجب العمل به في الاصول لمعرفة الله تعالى وكذا في الفروع قياسا والنهي

عن

الظن خ

عن اتباع الآيات واجيب بالفرق ان المطلوب من الاصول العلم وخبر الواحد لا يفيده واما
الفروع فالمطلوب منها احد الامرين اما العلم او الظن وخبر الواحد مفيد للظن قطعا والنهي
عن اتباع الظن ليس عاما لوجوب العمل به في الفتاوى والشهادات وفي اخبار القبلة والطهارة
والامور الدنيوية اجماعا ويشكل بان عدم عموم النهي عن اتباع الظن لا يستلزم جواز العمل
به في صورة معينة الا اذا علم انها مندرجة تحت المنهي عنه والظن الحاصل من الامور المذكورة
وخارج عن المنهي عنه لتحقق الاجماع على جواز العمل به فيبقى ما عداه في حيز الاحتمال و
فيه ان بعض الظن يوجب اجتناب الظن فيما لم يعلم بالدليل كونه غير اثم قال البحث الثاني
يجب كون المخبر راجح الصدق عند السامع وانما يحصل مع عقل الراوي وبلوغه واسلامه وعدالته
وضبطه وغلبة ذكره على نسيانه فان الصبي اذا لم يكن مميزا فلا عبرة بقوله وان كان مميزا علم عدم
المواخذة على الكذب فلم ينزجر عنه وتقبل رواية صبيا عند التحمل بالغا عند الاداء لوجود
المقتضي للقبول وانتفاء المانع ولا تقبل رواية الكافر وان علم من دينه التحرز عن الكذب لوجوب
التثبت عند الفاسق والمخالف من المسلمين المبتدع ان كفرناه فكذلك وان علم
منه تحريم الكذب خلافا لابي الحسين لاندراجه تحت الآية وعدم علم الخارج عنها الاجماع ولان
قبول الرواية تنفيذ حكم على المسلمين فلا تقبل كالكافر الذي ليس من اهل القبلة احتج ابو الحسين
بان اصحاب الحديث قبلوا اخبار السلف كالحسن البصري وقتادة وعمرو بن عبيد مع علمهم
ببدعهم وانكارهم على من يقول بعقلهم والجواب المنع من المقدمتين ومع التسليم فمنع
الاجماع عليه وعمله ليس بحجة والمخالف غير الكافر لا تقبل روايته ايضا لاندراجه تحت اسم
اسم الفاسق اقول نظم شروط المخبر رجحان صدقه على كذبه فالمجنون لا تقبل لعجزه
عن الضبط والاحتراز عن الخلل فلا يحصل الظن ولا الصبي لان الفاسق يخاف الله تعالى
من اقدامه على الكذب والصبي ليس كذا اما التحمل في الصبي المؤدي بالغا فلان الاكثر على سماعه
لوجود المقتضي وانتفاء المانع واما في الكافر من القبلة وغيره اما الثاني فللاجماع
سواء كان معتقدا تحريم الكذب او لم يكن وان كان ابو حنيفة يقبل شهادته فقد خرج تقدم
قبول روايته ولانه فاسق لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون واما

الاول فقال القاضيان لا يقبل مطلقا وفصل ابو الحسين بتحريم الكذب وعدمه لنا دخوله
تحت الآية لانه فاسق حينئذ لحكمه بما انزل الله والفسق موجب للتثبت وعدم علمه
بكونه لا يخرجه عن اسم الفسق وليس عذرا لانه ضم جهلا الى كفره ولانه كالكافر الذي ليس من
اهل القبلة فلا يقبل لاشتراكهما في مطلق الكفر قال ابو الحسين قبلوا رواية من كفره واجيب
بمنع قبولهم اخبارهم ومنع علمهم مذهبهم واعتقادهم كفرهم بتقدير تسليم المقدمتين
لان ان كان مجموع اصحاب الحديث منعناه وكيف وهو في محل الخلاف وان كان المراد البعض
لم يكن حجة واما المخالف في العقايد التي لا تنتج الكفر فلا تقبل روايته عندنا لاندراجه تحت
اسم الفاسق قال الثالث في العدالة انما تقبل رواية العدل لان ايجاب التثبت عقيب
الفسق يقتضيه والعدالة هيئة نفسانية تبعث على ملازمة التقوى والمروة ويقدح
فيها فعل الكبيرة والاصرار على الصغيرة وتعود بالتوبة ولا يقدح فيها الصغيرة نادرا
وانما تحصل المعرفة بها بالاختبار الحاصل من الصحبة المتكررة المتتالية او التزكية من العدل
والفاسق اذا لم يعلم كونه فاسقا فان كان فسقه مقطوعا به لم تقبل روايته وفي المظنون
كذلك على الاقوى وان علم رد روايته اجماعا وهل يقبل رواية المجهول الاقوى المنع
لان المقتضي لنفي العمل بخبر الواحد وهو الظن ثابت بترك العمل به في العدل لقوة الظن ولان
عدم الفسق شرط قبول الرواية ومع الجهل بالشرط يتحقق الجهل بالمشروط ولان الصحابة
ردوا روايته احتج ابو حنيفة بقبول قوله في تذكية اللحم وطهارة الماء ورق الجارية ولان
الفسق شرط التثبت فاذا لم يعلم الوصف لم يجب التثبت والجواب لا يلزم من قبول الرواية
في هذه الاشياء الناقصة [illegible] قبولها في المناصب الجليلة والفسق لما كان علة
للتثبت وجب العلم بنفيه حتى يعلم انتفاء وجوب التثبت اقول العدالة لغة هيئة راسخة في
النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروة جميعا بحيث تنكر النفس بصدق الخبر و
يعتبر فيها اجتناب الكبائر والاصرار على الصغائر واجتناب بعض الصغائر المؤذنة
بدناءة النفس كالتطفيف في الحبة وسرقة باقة بقل وبعض المباحات القادحة في المروة
كالاكل في الطرق ومصاحبة الارذال والافراط في المزاح والضابط كل ما لا يؤمن معه الاقدام

على

على الكذب لعدم اجتنابه عن العدالة ويعود بالتوبة وقيل الكبيرة ما توعد الله عليها بخصوصها
فقيل تسع الشرك بالله وقتل النفس وقذف المحصنات والزنا والفرار من الزحف
والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في بيت الله اي الظلم فيه
روى ذلك ابن عمر عن النبي عليه السلم ورواه ابو هريرة وزاد عليه اكل الربا وروي عن علي
عليه زيادة على ذلك شرب الخمر والسرقة ولما كانت العدالة كامنة لم يكن طريق الى معرفتها
الا بظواهر الافعال الدالة عليها وهي انما تحصل من الاختبار الحاصل من الممارسة
المؤكدة والصحبة المتكررة خلوة وجلوة ومن التزكية ومعنى قوله انما تقبل يفيد الحصر ودليله
الآية لان دلالتها على وجوب قبول العدل بالفحوى وعلى عدم قبول الفاسق بالصريح
والفاسق ان علم فسقه رد اجماعا سواء علمنا فسقه او ظنناه وان لم يعلم بفسق نفسه فان
كان فسقه مقطوعا لم تقبل روايته وكذا الاقوى في المظنون لدخولهما تحت الفاسق
ولانه ضم الى فسقه جهلا وبمو[illegible] واذا كان احد الفسقين كافيا في وجوب التثبت
فمجموعهما اولى واعلم ان الرازي ادعى الاتفاق على قبول روايته وكلام الآمدي يؤذن بالخلاف وقطع
الشافعي بقبول مقطوع الفسق قال اقبل رواية اهل الاهواء الا الخطابية من الرافضة لانهم
يشهدون بالزور لموافقيهم وخالفه القاضي ابو بكر قال الشافعي اقبل شهادة الحنفي
واحده في النبيذ قال الا انه يظن صدقه راجح والعمل بالظن واجب والمعارض المجمع عليه
منتف والحنفي الجواب بمنع وجوب العمل بالظن مطلقا خصوصا مع تحقق المانع من القبول
وهو الفسق ولما العدالة اختلف علماء الاسلام في قبول رواية المجهول فرده اصحابنا والشافعي خلافا لابي المجهول
حنيفة لنا ان الدليل ينفي العمل بخبر الواحد لقوله ان الظن لا يغني عن الحق شيئا خولف
في معروف العدالة لقوة الظن فيبقى المجهول على الاصل ولان عدم الفسق شرط قبول الرواية
والجهل بالشرط يلزم الجهل بالمشروط ولاجماع الصحابة على رد خبر المجهول فان عليا عليه
السلام رد خبر الاشجعي في المفوضة وكان يحلف الرواة ورد عمر خبر فاطمة بنت قيس وقال
كيف اقبل قول امرأة لا ندري صدقت ام كذبت ورد عمر ايضا خبر ابي موسى الا
شعري في الاستيذان وقال [illegible] سمعت رسول الله يقول اذا استاذن احدكم ثلثا

فلم يود ان فليسعد فرحتى رواه ابو سعيد الخدري احتج ابو حنيفة باجماع المسلمين على قبول
قول المسلم في ذكية اللحم وطهارة الماء ورق الجارية وكونه على طهارة وجهة القبلة للاعمى وان
كان مجهولا فيقبل في غيره ولان الاولى بالتثبت متعلق على الفسق من قوله وطريق التعلق على الحكم
عدم عند عدم محال لم نعلم تحقق الفسق لم يجب التثبت والجواب لا نسلم القبول في هذه الامور
الناقصة الجزئية فقبوله في الخاصة الجليلة والامور الكلية فان الرواية تستلزم شرعا عاما
ولعموم البلوى في تلك الجزئيات فاعتبار العدالة في المخبر بها حرج وضيق فكان نفعا
بما جعل عليكم في الدين من حرج بخلاف الرواية ولان قول الفاسق مقبول في كثير منها اتفاقا
مع عدم قبول روايته في شي من باب الفسق لما كان علة لوجوب التثبت وجب العلم بنفيه حتى
يعلم انتفاء وجود التثبت الذي هو معلوله وقيل العلم بنفي الفسق لا يكون انتفاء وجوب
التثبت معلوما وشكلنا بان التثبت لا يجب عند ظهور الفسق لا عند احتماله والا لوجب
التثبت عند اخبار العدل الذي ليس بمعصوم لتحقق احتمال فسقه في نفس الامر فيقبول
المجهول حالة المعلوم اسلامه ليس ظاهرا بل الظاهر عدالته لان اعتقاده دين الاسلام مما
يزجره عن الفسق غالبا واما شرط الضبط فهو من اعظم الشرايط فان غير الضابط يسهو عن
البعض ويكون مما يتم به فايدة تلك الكلام او يتغير المعنى فلا يحصل الوثوق بالخبر فلا
يحصل الظن الغالب بل ولا الظن المطلق بصدقه وكذا اغلبية ذكره على نسيانه فلو غلب عليه
النسيان والذهول والسهو والغفلة لم يقبل لما قلنا والفرق بينهما ان غير الضابط
لا يحصل الحديث عند سماعه والذي يغلب ذكره على نسيانه او يساويه انما حفظه عند سماعه
ثم قال البحث الرابع في الجرح والتعديل شرط العدد في المزكي والجارح في الشهادة
دون الرواية لان شرط الشي لا يزيد على اصله والاحصان يثبت بشاهدين والزنا باربعة
ثم المزكي ان كان عالما باسباب الجرح والتعديل اكتفى بالاطلاق منهما والا وجب استفسارهما
فيهما وشرط كون المزكي والجارح عدلا واذا تعارض الجرح والتعديل قدم الجرح
ان امكن والا فالجرح لتضمنه زيادة الوقوف واعلم ان اعلى مراتب التزكية الحكم بشهادته
ثم قول المزكي هو عدل لانه عرف منه كذا او مطلق مع علمه بالشرايط او الرواية عنه

ان

ان عرف استناد العمل اليها ولا يحصل الجرح بترك العمل الحكم بالشهادة لاختصاصها بعد الاشتراك
مع الرواية في العقل والبلوغ والاسلام والعدالة بالحرية والذكورة والبصر والعدد والعداوة
والصداقة وان لم يكن بعضها عاما اقول هذه مسايل من احكام الجرح والتزكية اشترط بعضهم
العدد في المزكي والجارح في الرواية والشهادة عملا بالاحتياط ولانها شهادة فلا بد من
الاثنين كساير الشهادات واجيب بانه ضد الاحتياط لما فيه من تضييع احكام الله تعالى ويعارض
الثاني بانها اخبار ولا يعتبر فيها العدد كاصل الرواية وقال القاضي ابو بكر لا يعتبر الا في
اعتبار في الشهادة لان التزكية نوع اخبار فكان قول الواحد فيها مقبولا كما في الحقوق اعتبارها
والجواب بالمنع من ذلك واخذون في الشهادة دون الرواية وهو الاظهر اما اعتباره في الشهادة
فللاحتياط حتى ان بعضهم ذهب الى ان مزكي شهود الزنا يشترط كونهم اربعة ولان الظن الحاصل
بهما يجب العمل به اتفاقا والظن الحاصل بالواحد ليس كذلك لفقد ما يدل على ثبوته مع قيام
ما يدل على ان بعض الظن اثم وترك البعض غير معين فجاز كون ما يحصل بتزكية الواحد من ذلك منه
واما عدم اعتباره في الرواية فلان العدالة شرط لقبول الرواية التي تقبل فيها الواحد فيكون اولى
بقبول الواحد فيها لان طريق ثبوت الاصل اقوى من طريق ثبوت شرطه كما في الاحصان الذي
هو شرط تاثير الزنا في الرجم فانه يثبت بشاهدين والاصل اعني الزنا لا يثبت الا باربعة اذا
تقرر هذا فاعلم انه يقبل تزكية العبد والمراة كما تقبل روايتهما الثاني اختلفوا في انه هل يجب ذكر
السبب في التعديل والجرح فذهب الشافعي الى اعتباره في الثاني دون الاول لاختلاف المذا
هب في الاحكام الشرعية فربما جرح بما ليس جارحا وعكس الاخرون فاوجبوا ذكر السبب في العدالة
دون الجرح لان مطلق الجرح كاف في ابطال الثقة بقول المجروح وشهادته وليس مطلق التعديل
كذلك لتسارع الناس الى البناء على الظاهر فيها فلا بد من ذكر السبب وقال اخرون هو معتبر فيهما اخذا
بمجامع كلام الفريقين ولانه لولا ذلك لما قد اثبتنا العدالة والجرح مع الشك لجواز توهم الشاهد
المعدل والجارح والجواب بمنع الشك مع العدل العارف بالخلاف الخ وقال القاضي ابو بكر
لا يجب ذكر السبب فيهما لانه ان لم يكن من اولي البصائر بهذا الشان لم يصلح للتزكية وان كان
لم يكن للسوال والاستفسار معنى وهذا احق ان كان مذهبه موافقا لمذهب الحاكم او المجتهد

ولا وجه للاستفسار لجواز جرحه بما لا يوجب الجرح عند الحاكم كما لو قال انه فاسق وهو فاسق بناء على انه
شرب النبيذ مع كون الحاكم حنفيا او قال الحنفي هو عدل مع علمه بشرب النبيذ وكون الحاكم شافعيا
وهو مذهب الجويني اعني التفصيل بالعالم بالخلاف وعدم الثالث اذا تعارض الجرح والتعديل بان يقول
احد العدلين هو عدل ويقول الاخر هو فاسق فان امكن الجمع بان يكون الجارح مطلعا على احوال لم
يطلع عليها المعدل قدم الجرح وان لم يمكن الجمع كما لو جرح احدهما بان جرحه الا ان اعين المعدل تعينه وجب الترجيح فان كان
احدهما اكثر او اورع او اشد ضبطا او احفظ بغير ذلك مما يوجب ترجيح حمل على الارجح وان لم يكن الترجيح ولا
وجب الوقف الرابع انه لم يشترط اربعة اعلام بان يحكم بشهادته لان كلا يعتبر في قبول الرواية والبلوغ
والعقل والايمان والعدالة والضبط فهو معتبر في الشهادة وقد يعتبر في الشهادة امور اخر كالحرية
والذكورة والبصر الثاني ان يقول هو عدل لاني عرفت منه كذا وكذا ولو لم يذكر السبب وكان عارفا
بشروط العدالة واسبابها كفى على ما تقدم الا انه يكون اضعف واحفظ من ذكر السبب الثالثة ان يروي عنه خبرا
وقد اختلف في انه هل يكون ذلك تعديلا له ام لا والحق انه اذا عرف انه لا يروي الا عن الثقات امامه عادة او
تصريح قوله كان تعديلا والا فلا لان عادة كثير من السلف الرواية عن المعدل وغيره الرابع ان يعمل بروايته
اي بالحكم الذي تضمنه روايته اذا علم انه انما عمل بالحكم المذكور لرواية المذكورة واما كان ذلك تعديلا
لانه لو لم يكن عدلا لكان هو فاسقا هذا ان قلنا بانه يمتنع من العمل برواية المجهول واما الوصف ما لم
يكن تعديلا الخامس ان يحكم بشهادته ليس مما يوجب رد الولاية لاشتراك الشهادة والرواية
في اعتبار الشرائط الاربعة البلوغ والعقل والاسلام والعدالة وتحقق الشهادة باعتبار امور
غير معتبرة في الرواية وهي الحرية والذكورة والبصر والعدد وانتفاء العداوة والصداقة للاتفاق على
قبول رواية العبد والمرأة والعدو عن عدوه وعن الصديق عن صديقه واما البصر فليس
شرطا للاولوية لان الصحابة رووا عن زوجات النبي عم اخبارا كثيرة وهم ضرير كالضرير لحجبهن نظرهم اليهن
وح لا يكون ترك الحكم بالشهادة ملزوما لعدم قبول الرواية لجواز استناده الى فقد احد الامور
الستة المعتبرة في الشهادة خاصة مع تحقق الامور الاربعة المعتبرة في الرواية جميعا واعلم ان كون
كل واحد من الامور الستة المذكورة شرطا لقبول الشهادة ليس عاما اي في كل شهادة الا الحرية فقد
في شهادة العبد مطلقا واما عندنا فيقبل شهادته على غير مولاه دونه او بالعكس فلا يكون

عنده

عندنا شرطا في مطلق الشهادة واما الذكورة فليست شرطا فيما يقبل فيه شهادة النساء لعدم قبولهن
في ميراث المستهل وغير ذلك واما البصر فليس شرطا في الشهادة بما لا يفتقر العلم به الى المشاهدة
كالعقود والايقاعات والعدد غير معتبر عند بعض الفقهاء في الشهادة بهلال رمضان وانتفاء
العداوة غير شرط في الشهادة للعدو وغيره ولا في الشهادة على غيره وانتفاء الصداقة
ليست شرطا في الشهادة على الصديق وغيره ولغيره ولا في الشهادة له عند الاكثر قال
البحث الخامس فيما عد شرطا وليس كذلك لا يشترط في الرواية تعدد الراوي فيقبل الواحد وان لم
يعتضد بظاهر او عمل بعض الصحابة او اجتهاد او انتشار وان كان في الزنا والعمل الصحيح
بالواحد فيه من ذلك ولولا انه حاكم فاسق بيننا على ما اشترط تصديق الاصل رواية الفرع
نعم يشترط عدم التكذيب بينهما والشرط والاشتراط فقه الراوي وان خالف رواية القياس
خلافا لابي حنيفة لعموم الادلة ولان الحجة في قول الرسول عليه السلام ولعموم قوله عليه السلام نضر الله ولا العلم بالعربية ولا
معنى الخبر لان الحجة في قوله عليه السلام ولا العدد في روايته فلو روى خبرا واحدا قبل وان لم يسمع قط الا الخبر
فان امكن ضبطه قبل لذلك عقلا والا فلا ولا يشترط اشتهار نسب الراوي بل يقبل روايته مع الشرائط
وان جهل نسبه ولو كان له اسمان وهو مجروح باحدهما لم يقبل لامكان ان يكون هو المجروح اقول
هذه امور ذهب قوم الى انها شرط في القبول رواية الراوي وليست كذلك فمنها العدد فان ابا
علي الجبائي لا يقبل في الرواية الا عدلان ولما روى العدل الواحد فعنى عن معقوله الا ان يعضدها
ظاهر او عمل بعض الصحابة او اجتهاد او يكون الحديث منتشرا فيهم وحكى القاضي عبد الجبار
عنه انه لا يقبل في الزنا الا اربعة كالشهادة عليه والحق خلافه لان الصحابة عملوا بخبر الواحد
المجرد عن الامور المذكورة كما تقدم واجماعهم حجة تام الاعمال عملوا في هذه بالاجتهاد فقبول
متبع لانهم تركوا الاجتهاد لاجل الاخبار فانهم كانوا يتبعون المخابرة حتى روى لهم رافع بن خديج
عن النبي عليه السلام النهي عنها ولان فعل العقول انما هو ما سبق بيانه فيستوي الى قبول خبر الواحد العدل
مطلقا كما هو مذهب اصح الخصم بقياس الرواية على الشهادة بل اعتبار العدد في الرواية اولى لا
بها تتضمن شرعا عاما وحكما كليا بخلاف الشهادة ولان الدليل ينفي العمل بخبر الواحد لافادته الا الظن
لا يغني عن الحق شيئا ترك العمل به في خبر العدل لقوة الظن والاعتبار ان يتاح اياه في الشهادة فيبقى غيره

على اصل الشيخ والجواب عن الاول انه منتقض بالحرية والذكورة وغيرهما من الامور المعتبرة في الشهادة دون الرواية
وعن الثاني ان الله تعالى امر بالتثبت في خبر الفاسق لا عدم وجه يكون التثبت به معلوما الا قطعيا فلا يندرج تحت
النهي عن العمل بالظن ومنها تصديق الاصل وهو غير شرط في قبول رواية الفرع خلافا للحنفية لما نقل عن
احمد انهم ردوا رواية الفرع بالتكذيب وبقول الاصل لا ادري لنا ان ربيعة بن عبد الرحمن روى عن سهيل
بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة انه قضى بالشاهد واليمين ثم نسيه سهيل فقال لربيعة لا ادري وكان
يقول حدثني ربيعة عني قالوا لو كان لجاز في الشهادة والجواب ان الشهادة اضيق نعم يشترط
عدم تكذيب الفرع وان التصديق والتكذيب السكوت والتشكك اما الاول فلوجود المقتضي للعمل
بالرواية من جهة وهو ظن العدل السالم عن معارضة تكذيب الاصل فانه موثوق الاصل او ممنوع
واما الثاني فلكون تكذيبه الفرع ملزوما للكذب احدهما اما في التكذيب حتى في الرواية ولكنه موجب
لعدم قبولها ومنها فقه الراوي وليس شرطا سواء وافقه رواية القياس او خالفه خلافا
لابي حنيفة في الثاني لعموم الدليل الدال على قبول رواية العدل الفقيه وغيره مع موافقة القياس
ومخالفته ولان النبي عليه السلام اخبر بجواز رواية الفقه لا افقه من يكون ناقلا فقهها او غير فقيه ولقوله عليه السلام نضر
الله امرا سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه ليس بفقيه احتج المخالف بان
الدليل ينفي العمل بخبر الواحد كما تقدم خالفناه فيما اذا كان الراوي فقيها لان الاعتماد على روايته
اوثق فيبقى في غيره على الاصل والجواب ما مر من قيام الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد مطلقا وا
حتجوا بان الاصل عدم ورود الخبر على مخالفة القياس والاصل اشتغال صدق الراوي فاذا تعارضا
تساقطا والجواب هذا لو دل [illegible] سواء كان الراوي فقيها او لا ومنها علم الراوي بالعربية ومعنى
الخبر وليس ذلك شرطا لان النبي عليه السلام قبل قول الراوي والاعجمي وجاهل معنى الخبر فلانه
حفظ لفظ الرسول كما يتمكن من حفظ القرآن العزيز فهمها بعد ذلك الرواية وليس ذلك شرطا فلو لم
يرو الا خبرا واحدا قبل لعموم الدليل الدال على قبول خبر الواحد العدل اما لو كثر في الحديث مع مخالطته
اهله فان كان بحيث يضبط مثل ما رواه في مثل زمانه ومخالطة ارباب الحديث قبل روايته
والا توجه الطعن على كل رواياته ومنها كون الراوي معروف النسب وليس بشرط فتقبل روايته
مع تحقق شرائط القبول وان كان نسبه مجهولا لشمول دليل وجوب قبول خبر الواحد العدل معروف

النسب ومجهوله

ومجهوله نعم لو كان له اسمان وهو مجروح باحدهما معدل بالاخر لم يقبل روايته لاحتمال كونه هو المجروح
وهذا اذا لم يعرف [illegible] ولو كان باحدهما اشهر من الاخر وهو معدل بالاشهر قبل روايته لحصول الظن
بعدالته وهو انما [illegible] اذا كان اسمه مشاركا في اسم الاخر ولو كانا مختصين به لو يعلم انه يروي عن كل منهما قدم
الجرح على التعديل لو تعارضا كما تقدم ولو كان اسمه مشاركا في الاسم الذي هو مجروح بخاصة ولم يعلم ارادة منه
لم يثبت عدالته لاحتمال كون العدل مشاركا [illegible] ولو كان اسمه مشاركا في الاسم الذي يعدل بخاصة لم يقدح في
العدالة لاحتمال كون المجروح مشاركا له ولو كان مشاركا فيهما كان مجهول العدالة والفسق مع تساوي نسبة
الاسمين اليه والى مشاركه قال المحققون [illegible] في التعارض [illegible] وبين غيره الدليل القطعي العقلي اذا عارض
الخبر فان يعتقد الخبر التأويل ولو على ابعد الوجوه حمل عليه والا رد وان عارضه كتاب او سنة متواترة
او اجماع فكذلك لا عبرة والتخصيص لعموم الكتاب والسنة فانه جائز ولا امتناع في ان يدل الدليل
على العمل بالكتاب او السنة المتواترة والاجماع مطلقا [illegible] واحد يعارضها الا ان هذا الاحتمال غير واقع
اجماعا ولما لم يكن القياس عندنا حجة كان العمل بمضمون الخبر عند معارضة القياس متعينا نعم قد يكون
القياس منصوص العلة فالاقوى قبوله فيقتضي الترجيح فان كانت العلية قطعية العلة والثبوت
فيهما قدم وان كان الاصل ثابتا فكذلك الخبر قدم الخبر واذا عارضه فعل [illegible] حكمنا
تناوله الخبر واما تخصيص [illegible] بالاثر [illegible] مقتضاه
لا [illegible] لكنه [illegible]
واو اقتضى الخبر العلم [illegible] القطع [illegible] بالقطع
الاخر [illegible] عدم الموافقة فانه لما كان التكليف يتضمن العلم وليس [illegible] تكليف مالا يطاق
ولو اقتضى العمل وجب قبوله وان [illegible] البلوى لعموم الادلة ولثبوت احكام القيء والرعاف والقهقهة
وتعارض ابا حنيفة في قوله لو كان صحيحا لاشتهر عدد التواتر [illegible] بما لا يعم به البلوى
اقول لما ذكر شرائط قبول خبر الواحد [illegible] الراوي ذكر ما يرجع الى المعنى [illegible] وذلك
امور منها عدم المعارض واعلم ان المتعارضين [illegible] امكن الجمع بين مدلوليهما اما بان يكون احدهما
بمنزلة الاخص [illegible] فالاتصال في
ذلك الوقت [illegible] في ذلك الوقت [illegible] فاعلم ان الدليل

القاطع العارض لخبر الواحد ان كان عقليا فاما ان يقبل الخبر التاويل ولو على بعد الوجوه او لا فان كان الاول
اولناه ولم نحكم برده وان كان الثاني قطعنا بكذبه لان الدليل العقلي لا يحتمل النقيض فاذا كان خبر الواحد
غير محتمل للنقيض في دلالته وهو يحتمل النقيض في متنه لما عرفت من عدم افادة خبر الواحد العلم وجب القطع
بوقوع ذلك المحتمل والا لزم الكذب على الشارع وانه محال وان كان سمعيا وهو منحصر في الكتاب والسنة
المتواترة والاجماع فقد قيل انه غير ممتنع ان يقول النبي صلى الله عليه وسلم امرتكم بالعمل بالكتاب والسنة المتواترة والا
جماع بشرط الا يرد خبر الواحد على مناقضته وان ورد فاعملوا بالخبر لا بهذه الدلالة القطعية لكن الاجماع
دل على نفي هذا المحتمل وفيه نظر فان ما ذكر في الادلة المذكورة من كونها قطعية لا ينافي ورود الخبر
الصادق على ما يناقضها بان يقول النبي اللهم الا ان يكون المراد بكونها قطعية في متنها الا في دلالتها وح
اما ان يكون احدهما قابلا للتاويل او محتمل النقيض او يكون الاول ينبغي ترجيح العمل بالقطعي والقطع
بكذب الواحد والا لزم البداء وعلى الثاني فان كان القابل للتاويل هو القطعي خاصة فلو عام لم يرد
خبر الواحد المخصص جمعا بين الدليلين كما تقدم في باب التخصيص وبالعكس يعمل بالقطعي وكذا لو كان كل
منهما قابلا للتاويل لانه اظهر واحوط لان الادلة القطعية لما ساوى خبر الواحد في كون دلالته ظنية وا
ختصت هي بمزيد القوة من حيث ان متنها قطعي وجب تقديمها عليه ولو عارضه دليل ظني فان
كان خبرا فتقدم الكلام فيه فيما ياتي في باب الترجيح وان كان قياسا عمل بالخبر لان القياس ليس بحجة
عندنا مع عدم المعارض فكيف معه نعم لو كان القياس منصوص العلة فلكن حجة عندي الخصم
وهو موافق وح اما ان يكون الخبر مقتضيا لتخصيص القياس او بالعكس او منافيا بالكلية فان كان الاول
وجب الجمع عند مجوزي تخصيص العلة وعند غيرهم يجري مجرى ما لو نافيا بالكلية وان كان الثاني
جمع بينهما لان تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بالقياس المذكور جائز فتخصيص خبر الواحد به اولى
بالجواز وان كان الثالث فان كان الاصل القياس ثابتا بدليل قطعي عمل بالخبر وقدم على القياس اتفاقا وان
كان ثابتا بخبر فان كانت مقدمات القياس من ثبوت الحكم في الاصل وكونه معللا بالوصف المخصوص
وثبوت ذلك الوصف في الفرع كلها قطعية قدم على الخبر لان الحكم الثابت بالقياس المذكور قطعي
فلا يعارضه خبر الواحد المفيد للظن وان كانت باجمعها ظنية قدم الخبر لتساوي النص والخبر في افادته
الظن لكن الظن في الخبر اقوى لان دلالته على الحكم بغير واسطة ودلالة النص الدال على حكم الاصل بواسطة

ونقل

ونقل ما يتوقف عليه من الظنون والحق اعتبار الترجيح لاحتمال توقف الخبر على مقدمات ظنية زايدة على
مقدمات القياس وان كان البعض قطعيا والبعض ظنيا فقد ذهب احمد والشافعي والكرخي وجماعة
من الفقهاء الى ان خبر الواحد مقدم على القياس وقال اصحاب مالك بالعكس وفصل عيسى بن ابان فقال ان كان
الراوي عالما ضابطا غير متساهل فيما يرويه قدم خبره والا فهو موضع اجتهاد وفصل ابو الحسين بان العلة ان
كانت منصوصة بنص قاطع قدم القياس لان النص على العلة كالنص على الحكم وهو مقطوع به وخبر الواحد
مظنون وان لم يكن مقطوعا بها ولا حكمها في الاصل مقطوعا به قدم الخبر لاستوائهما في افادة الظن وافتقار
الخبر بدلالته على الحكم بغير واسطة وان كان حكمها ثابتا قطعيا فهو موضع اجتهاد وان كانت مستنبطة فحكم الاصل ان ثبت
بخبر واحد قدم الخبر وان ثبت بقاطع فهو موضع اجتهاد عنده وتوقف القاضي ابو بكر ولو عارضه فعل الرسول
عم بان يروى انه عم فعل فعلا ينافي مقتضى الخبر وكان الخبر سابقا لا يقبل التاويل وثبت التاسي مطلقا او في تلك الواقعة
فانه يمكن تخصيص احدهما بالاخر جمعا مطلقا وان لم يمكن فان كان احدهما متواترا والاخر احادا قدم المتواتر
لكونه قطعيا وان لم يتساويا في ذلك وجب الترجيح بينهما والعمل بالراجح منهما اما في متنه او في دلالته على الحكم وان
لم يكن الخبر منافيا او لا يرجح فلم يثبت التاسي به في مثل ذلك الفعل لم يتحقق التعارض لحجية اكثر الامة بخلاف ما لو الخبر
لا يوجب رده لانهم بعض الامة فلا يكون قولهم حجة نعم ذلك يعد من المرجحات لمعارضه بمعنى انه
ان كان هناك خبر واحد اخر دال على ما عمل عليه الاكثر ترجح على الاول لان عدول الاكثر عن ذلك الخبر وعلمهم بمقتضى ما فيه لا
يكون غالبا الا لاطلاعهم على ما يوجب تركه من المرجحات اما لو كان مذهب الراوي منافيا لما يرويه فالمحقق
انه لا يقدح فيها لاحتمال استناده في مذهبه الى ما ظنه دليلا وليس بدلالة عليه وقد تقدم ذلك في باب
التخصيص ولو كان خبر الواحد مقتضيا للعمل بشيء فان كان التكليف به شاملا لمن سمعه ومن لم يسمع
وكان في الادلة القطعية ما يدل عليه [illegible] ذكره في الخبر لاحتمال ان يكون [illegible] اعتاد
السائل او اقتصر غيرهم على الدليل الدال عليه وان لم يكن في الادلة القطعية ما يدل عليه وقد اخذ ذلك في الخبر وجب
رده سواء اقتضى عملا او لا لانه لما لم يفد العلم لم يصح حجة مع تضمنه تكليف الجميع بذلك تكليف ما لا يطاق
اما لو كان التكليف به مقصورا على من سمعه ولم يعلمه [illegible] العلم ولو اقتضى العمل فاصله
قيل وان عمت به البلوى كخبر ابن مسعود في نقض الوضوء بمس الذكر وخبر ابي هريرة في غسل اليدين عند القيام من
النوم خلافا للحنفية لان الدليل وجب العمل بخبر الواحد عاما فيما يعم به البلوى وغيره ولاجماع الصحابة على العمل به فيما

يعم به البلوى كما رجعوا الى خبر عائشة في التقاء الختانين وعمل ابو بكر بخبر المغيرة في توريث الجدة السدس حيث قال لها
ما لك في كتاب الله شيء فقال المغيرة ان رسول الله صلعم اطعمها السدس وهو حجة في احكام التي والاعتاق والقهقهة في الصلاة
ووجوب الوتر الى احكام الآحاد وقبول الحنفية اخبار الآحاد فيما ذكر مذهبهم اذ صححوا اياهم ولو كان صحيحا
لا شاع الى السواد ولا وجب نقله على جهة التواتر حذرا من ان لا يصل الى من كلف به فلا يكون [illegible] اعلام التكاليف
ولو وقع على استقلال فتواتر النقل حتى ان الدواعي على نقله مما لم يستقل لذلك علم الدين والجواب المنع من وجوب ان شاع
الى السواد (١٤٢) ايا وذلك لانه لو تقرر العلم او الحاجة الحاجة على كل حال انما اذا لم ينعقد عملا كان الحاجة شرطا
ببلوغه الى المكلف فلا محذور في الاستقلال وعدم نقله تكليف بغير المقدور مع انه معارض بما لا يعم به البلوى
فان تجويز عدم وصول الحكم الى المكلف قائم مع ذلك ما نحن فيه وغير قادح في الجزء فان اعتذر بان التكليف
هناك مشروط بان يبلغ للمكلف ذلك قلنا وكذا ههنا (فيما يعم البلوى) قال البحث السابع في كيفية الرواية
على الترتيب قول الصحابي سمعت رسول الله صلعم او اخبرني او حدثني او شافهني ثم قال رسول الله صلعم او النبي عم
بكذا او نهى عن كذا ثم امرنا بكذا او نهانا من السنة كذا ثم عن النبي عم كذا ثم كنا نفعل كذا واعلى الراوي عن غيره
حدثني فلان او اخبرني او سمعته انه قصد اجمالا او تفصيلا او الاسمعه دون الاول ثم ان يقال للراوي
هل سمعت الحديث عن فلان فيقول نعم او يقول بعد القراءة عليه الا يسكت فيه عن [illegible] فيجوز حدثني واخبرني
وسمعته ثم ان يكتب اليه الشيخ باني سمعت كذا من فلان فللمكتوب اليه العمل مع ظن انه خطه فيقول اخبرني دون
سمعته او حدثني ثم ان يقال له سمعت هذا فيشير برأسه نعم فيجب العمل ولا يجوز حدثني ولا اخبرني ولا سمعته
ثم ان يقرأ عليه حدثك فلان فسكت مع ظن ان السكوت للصدق فالاقرب العمل به واختلفوا فمنع
المتكلمون منه وجوزه الفقهاء لان الاخبار لافادة العلم والسكوت هنا لافادة العلم بالمسموع
كلام السواد ثم المناولة بان يشير الشيخ الى كتاب يعرف ما فيه فيقول قد سمعت ما فيه فانه يكون محدثا
وراويا للغير ان لم يقل للغير اروه عني ولو قال له حدث عني ما فيه ولم يقل اني سمعته لم يكن محدثا
وانما اجاز له التحديث وليس له ان يحدث به عنه فانه يكون كاذبا ثم الاجازة وهي ان يقول الشيخ للغير
قد اجزت لك ان تروي ما صح عندي من احاديثي وهكذا او ان تعطي ظاهره الكذب لانه اباح له ان يحدث
عنه ما لم يحدثه لكنه في العرف يجري مجرى ان يقول ما صح عندي اني سمعته فاروه عني [illegible] ثم الامور
الراجعة الى معنى الرواية شرط فيه [illegible] فان رجع الى لفظها ولعلم ان الاولى عن النبي [illegible] فيكون صحابيا [illegible] لا يكون والاد

ن

من الصحابي من رأى النبي صلعم وصحبه ولو ساعة واحدة سواء اختص به اختصاص المصحوب او لا وسواء روى
عنه او لا وهو مذهب الاشاعرة واحمد لانه مأخوذ من الصحبة المشترك من طويل الكل وقصيرها وان
من روى عنه ومن لم يرو ولقبول تقييدها بطلة الاقسام ولانه لو حلف لا يصحب [illegible] مصاحبة من الخطة
واحدة ولصدقها ثم سلب التقييد المذكورة وقال قوم انما يطلق الصحابي على من رأى النبي صلعم او اختص
اختصاص المصحوب وطالت مدته وان لم يروه عنه وشرط ادون في صحته اخذ العلم عنه وهو مذهب
عمرو بن يحيى والنزاع في ذلك لفظي ومراتب الفاظ الصحابي [illegible] الاول اعلاها سمعت رسول الله صلعم يقول
او اخبرني او حدثني او شافهني الثاني قال رسول الله صلعم كذا او انما كانت هي احفظ من الاول لاحتمال الواسطة
نصحيحا بان يروي عن النبي صلعم بلا واسطة وفي الثانية يحتمل التوسط وان كان ذلك الصحابي الظاهر فيه بسماعه من الرسول
عم ويكون حجة عند الاكثر وقال القاضي ابو بكر الاكثر [illegible] لتردده ان سماعه من الرسول او من غيره وتعديد
سماعه من غيره [illegible] الصحابي يحتمل حكمه [illegible] الرسول ويشكل بجواز رواية الصحابي عن صحابي
او بواسطة غير صحابي [illegible] الصحابي يجري [illegible] في احتمال العدالة [illegible] حكم الرسول
ان يقول امر النبي صلعم بكذا او نهى عن كذا وانما كانت [illegible] ادون من الثانية لان فيه مع احتمال التوسط
احتمال [illegible] وهو تعميم ما ليس بامر [illegible] او [illegible] الاختلاف الشائع في صيغ الامر والنهي [illegible]
اختلفوا في حجيته والاكثرون على انه حجة لان الظاهر من حال الراوي انه لا يطلق هذه اللفظة الا بعد
مراد الرسول [illegible] ولعدم تجويز الصحابة [illegible] ذلك [illegible] محمول على [illegible]
من [illegible] ذلك كان كاذبا على الناس [illegible] واجتنابهم [illegible] في عدالته [illegible] دون [illegible] لانه
لا يكتمهم العلم بان الراوي ما اطلق هذه اللفظة الا بعد علمه بمراد الرسول الا اذا علم انه حجة وانما يكون
حجة بذلك [illegible] او [illegible] اوامر الرسول بكذا النبي [illegible] ان المامور به كل المكلفين وبعضهم
وهذا [illegible] العقد [illegible] فلا يكون [illegible] ذا حجة [illegible] لم يعم [illegible] العموم مثل [illegible]
حكمي على الواحد حكمي على الجماعة [illegible] الرابع ان [illegible] كذا او اوجب كذا او [illegible] كذا
او حرم [illegible] ادون من الثالثة لان كل ما دل [illegible] الثالثة [illegible] احتمالا [illegible] احتمال الامر
وهو كون الامر [illegible] والنهي [illegible] الرسول [illegible] حجة قال الشافعي نعم لانه [illegible] عليهم
الامر والناهي هو الرسول [illegible] قال [illegible] طاعة ربي [illegible] كذا [illegible] ذلك

بقوله

الاسير وهذه غرض الصحابي ان يعلم الشرع فيجب حمله على الشارع دون غيره والحمل على الاول اليد فيع لانه ظاهر
للكل فلا يستفاد من قول الصحابي ولا على او جماعة الامة لان الصحابي منهم وهو لا يامر نفسه وشيكا بان
الامر ان لا ايكون ظاهر الكل لان الامة لا تصدر عن مثل قولهم وحمله على النبي ﷺ امر ايجابا فما يكون مستفادا
من خطاب بعينه دالة على الاول ان يحشرونا ما دعاهم الائمة في كون الامر مجموع الامة الذي يعتبر قولهم
في الاجماع كونه امر النبي لاحتمال كونه عاميا لا يعتبر قوله في الاجماع ولمنع انحصار غرض الصحابي
في تعليم الشرع الخامس ان يقول من السنة كذا وهو احفظ من الرابع لاحتمال كون السنة غير سنة النبي عليه السلام
فان السنة لغة الطريقة من غير تخصيص بشخص دون غيره ولقوله عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر
العامل بها الى يوم القيامة ولهذا قال الكرخي ان هذه الصيغة ليست بحجة والاكثر على انها حجة لوجوب المقدم
ذكر بما في الرابع وما ذكر لقوله وان كان محتملا وهو اتفاق الوضع اللغوي فهو لا يعتبر كون اللفظ
كما هو في سنته الى سواء للوضع والعرف الظاهر ان ذلك لا يقال عن النبي صلعم لذلك قال هو حجة
لان الظاهر انه سمع منه ولا يرون جوزوا ان يكون هذا جرى مجرى الغير بعموم بيع فلا يكون حجة
السابع ان يقول كنا نفعل كذا القول ابي سعيد الخدري كنا نخرج على عهد النبي عليه السلام صاعا
من زكوة الفطرة وهذا المجرد ليس بحجة عام البعض يريد بذلك ان يعلمنا شرعا فيجب ان يكون
ذلك محمولا على انهم كانوا يفعلون ذلك في عهده عليه السلام مع علمه بذلك وتقريره وهو حجة انما ذكر
في معرض الاحتجاج وانما يكون حجة ان لو كان فعل الجميع اذ فعل البعض ليس بحجة فالدليل كونه
اجماعا الا ان استناده الى فعل الجميع ظني لا قطعي فجاز للاجتهاد فيه ولا يخفى كون هذه الصيغة ادون
مما تقدمها واما الصحابي في مراتب الفاظ روايته سبع ايضا الاول ان يقول الراوي حدثني او اخبرني
فلان او سمعته يقول فان ذلك السامع يلزم العمل بمقتضى الخبر ولا يسوغ للراوي ذلك الا ان يكون سمع
عنه كلامه وقصد اسماعه اياه خاصة او قصد اسماع جماعة هو احدهم ولو لم يقصد اسماعه تفصيلا
ولا اجمالا لم يكن له ان يقول حدثني ولا اخبرني لانه لم يحدثه ولم يخبره فلو قال ذلك كان كاذبا بل يقول سمعته
يحدث عن فلان بكذا وفرق علماء المحدثين اخبرنا وحدثنا وانبانا قال عبد الله ابن وهب الحاكم ابو
عبد الله النيسابوري حدثنا لما سمعته وحده حدثني واخبرنا لما قرئ عليه وهو وحده واخبرني
لما قرأه وحده وقال يحيى بن سعيد اخبرنا وحدثنا واحد وهو مطابق للغة وانبانا للاجازة وا

والمناولة

والمناولة وقال الحاكم انبانا فيما اجيز له المحدث للراوي شفاها والمكاتبة الثاني ان يقول الراوي للشيخ
هل سمعت هذا الحديث عن فلان فيقول نعم او يقول بعد القراءة من قراءة الحديث عليه الاول كان على
وهذا يلزم السامع العمل بالخبر وله ان يقول حدثني واخبرني وسمعت فلانا الا انه لا فرق فيه بينها
على الشيخ ثم يقول الشيخ نعم وبين ان يقرأ عليه كتاب الشيخ فيقول الراوي كما قرئ عليه الثالث ان
يكتب الى غيره اني سمعت كذا من فلان فللمكتوب اليه العمل بكتابه اذا علم انه كتابه او انه كتب ما فيه
عن قصد وتحقق ولو غلب على ظنه ذلك جاز ايضا لان النبي صلعم كان يبعث الكتب الى البلاد النائية
عنه وكذا الائمة عليهم السلام ولا يجوز للمكتوب اليه ان يقول حدثني او سمعته ويجوز ان يقول اخبرني
فلان بكذا الرابع ان يقال له هل سمعت هذا الخبر فيشير باصبعه او براسه اشارة دالة على معنى
نعم فان الاشارة هنا كالعبارة في وجوب العمل بالخبر ولا يجوز ان يقول حدثني ولا اخبرني ولا
سمعته لانه لم يسمع منه شيئا فان قلت كيف جاز في صورة المكاتبة ان يقول اخبرني ولم يجز ههنا
مع انه يتطرق من الاحتمالات في الكتابة ما لا يتطرق الى الاشارة قلت لفظ الخبر حقيقة في اللفظ
المحتمل للصدق والكذب والكتابة موضوعة للالفاظ فصح اطلاق الخبر على الكتابة مجازا او
ليس كذلك الاشارة لانها لا تدل على لفظ اصلا بل على معنى الخامس ان يقرأ عليه حدثك فلان كذا
فلا ينكره ولا يعترف بعبارة ولا اشارة بل يسكت فان غلب على الظن انه لا يسكت الا اذا كان
الامر كما قرئ عليه والا كان يتكلم لزم السامع العمل بحصول ظن انه قول الرسول عليه السلام
والعمل بالظن واجب ويحمل بتسلطه بذلك على الرواية عند عامة الفقهاء والكثير المحدثين ونفوا
ذلك المتكلمون وبعض الظاهرية وقال بعض المحدثين ليس له ان يقول اخبرني مطلقا بل
يقيده بقوله قراءة عليه لان الاطلاق يوهم نطق الشيخ والواقع انه لم ينطق فيكون كذبا
ولذا لو قال الراوي بعد ان قرأ الحديث على الشيخ ارويه عنك فيقول نعم احتج الفقهاء بان الا
خبار في اصل اللغة لافادة العلم وهذا السكوت افاد الراوي افاد العلم بان الرسول كلام النبي
عليه السلام موضوع ان يكون اخبار المحقق المعنى فيه والمراد بالعلم هنا ما هو اعم من مفهومه بحيث
يندرج فيه الظن وايضا فان الكلام اصطلاحا على وضع الفاظ مخصوصة لمعان مخصوصة
اما ان ينقلوها عن موضوعاتها اللغوية اليها او باستعمالها في تلك المعاني على سبيل التجوز

ثم سماع ذلك التجوز فلفظ اخبرني وحدثني من هذا الباب فان السكوت المذكور لما شابه الا
خبار في اماره الظن والثاني به احد وجوه التجوز جاز اطلاق لفظ الاخبار عليه مجازا ثم استدل
عن المحدثين عم ولانه لو لم يكن صحيحا لكان سكوته وتقريره فسقا قادحا في عدالته ان كان غير محتمل للرواة
او غفلة فلا يكفي السكوت وجوز المحدثون حدثنا قراءة عليه قال ابن جريج قرات على عطاء بن ابي رباح
فقلت له كيف اقول فقال قل حدثنا وقال ابن عباس لقوم من الطائف لما قرؤوا عليه فان اقراري به كقراءتي
عليكم وقيل القراءة على الشيخ اعلى من قراءة الشيخ واحوط لتطرق السهو عليه والراوي لا علم له بخلاف
العكس ولجواز غفلة السامع عن البعض بخلاف ما اذا قرا والوجهان ضعيفان والاكثر على ترجيح قراءة
الشيخ واحتج المتكلمون وبعض الظاهرية بانه لم يسمع من الراوي شيئا فقوله اخبرني او حدثني يكون كذبا
وجوابه معلوم فيما تقدم فانه انما يكون كذبا ان لو اراد بالاخبار والتحديث حقيقتهما اللغوية اما اذا
اراد ما هو متعارف عند المحدثين فلا السادس المناولة وتسمى العرض وهو ان يشير الشيخ الى كتاب
يعرف ما فيه فيقول قد سمعت ما في هذا الكتاب فانه يكون محدثا ويكون لغيره ان يرويه عنه
سواء قال اروه عني او لم يقل اما لو قال حدث عني هذا الخبر ولم يقل قد سمعته فانه لا يكون محدثا
وانما اجازة الحديث فليس له ان يحدث عنه لانه يكون ح كاذبا واذا استمع نسخة من كتاب مشهود
فليس له ان يشير الى غيرها من نسخ ويقول سمعت هذا الا ان النسخ عادة ما واحدا اللهم الا ان
يعلم انهما متفقان لا تفاوت بينهما في شي وقال صاحب جامع الاصول صورة المناولة ان يكون
الراوي منتخبا حافظا فيقدم اليه المستفيد جزءا من حديثه فيتناوله اياه فيتامله الراوي فاذا عرف
انه من حديثه قال له قد وقفت على ما ناولتنيه وعرفت حالته فقراته روايتي فحدث بها عني قال الحاكم
افادة الاكثر وبركة سماعا قال مطرف بن عبد الله صحبت مالكا سبعة عشر سنة فما رايته قرا
الموطا على احد وكان يقول كيف يجزيك هذا في الحديث ويجزي في القران والقران اعظم
يرد به على القائل بانه لا يجزي الا السماع السابع الاجازة وهي ان يقول الشيخ لغيره قد اجزت لك
ان تروي ما صح عني من احاديثي وظاهره يقتضي ان الشيخ اباح له التحديث عنه بما لم يحدثه
به وذلك اباحة للكذب الا انه في مجاري ان يقول ما صح عندك اني سمعته فاروه عني
والاكثرون على جواز الرواية بالاجازة كالشافعي واحمد وسائر المحدثين بان يقول اجاز لي او

حدثني

او حدثني اجازة او اخبرني اجازة لا ان حدثني او اخبرني مطلقا عند الاكثر وابو حنيفة وابو يوسف
منعا الرواية بالاجازة مطلقا قال البحث الثامن في المرسل الاقوى عندي عدم قبوله لان الشرط
وهو عدالة الاصل غير معلوم اذ الرواية عنه ليست تعديلا احتج ابو حنيفة ومالك وجمهور
المعتزلة بان الفرع لا يجوز له ان يخبر عن الرسول عم الا وله الاخبار عنه وانما يكون له ذلك اذا ظن
العدالة ولا مع التثبت منتفيا فيجب القبول ولان الاسناد جاز ان يكون مرسلا لانه قول الراوي عن
فلان جاز ان عن خبر عنه فلا يقبل الاكثر بفصل والجواب ليس حمل اخبار الراوي عن الرسول على ظن
انه قال اولى من حمله على انه سمع انه قال وانما يعلم انتفاء علم التثبت اذا علمت العدالة وقول الراوي
للصاحب عن فلان يقتضي ظاهرا ان روايته عنه لغير واسطة ولو اسنده غيره قبل اجماعا ولو او
صل الحديث الى النبي صم ووقفه غيره فهو متصل لقول الارسال لغة الاطلاق وكان من لم يذكر الراوي عن
لم يقيد ما نقله بل اطلقه وهو عالية الاسناد وهو لغة اسناد احد الجنبين الى الاخر ثم استعمل
في المعاني فيقال اسند عنه اذا عزاه اليه جزاء او بلغاه منه واستعمله المحدثون في المتفق والعنعنة
مصدر عنعن اذا روى بكلمة عن وقيل العنعنة كالارسال لانه لم يلقه فظاهر وان لقيه امكن ان يسمع
عن غيره عنه فانه لم يصرح بالسماع عنه وقيل ان لم يكن الراوي مدلسا فمتصلة والتدليس وهو اسناد الراوي
عمن لم يسمع منه موهما انه سمع منه والاسناد اصل كبير في الحديث قال سفيان الثوري الاسناد
سلاح المؤمن وقال شعبة كل علم ليس فيه اخبرنا وحدثنا فهو خل وبقل والكثر الناس على قبول
المرسل وصورته ان يقول العدل الذي لم ير النبي قال رسول الله صم وهو قول ابي حنيفة
ومالك واحمد في اشهر الروايتين وجماهير المعتزلة ومنقول عن احمد بن خالد فقيه فقها
الاندلس وذهب المحققون الى عدم قبوله وشرط الشافعي في قبوله احد امور بان يكون
الراوي اصحابا او يسند مرسله مرة او يسنده غير مرسله او يرسله غيره ويكون رجال
احدهما غير رجال الاخر او يعضده قول صحابي او فتوى اكثر العلماء او يعلم ان الراوي
لو نص على الواسطة لما نص الا على عدل متبوع فيقبل حجة قال وقبلت مراسيل سعيد بن المسيب
لاني اعتبرتها فوجدتها بعينه المسانيد ومن هذا حاله اصعب فيقول الشيخ ولا استطيع
ان اقول ان الحجة يثبت به لثبوتها بالمتصل ووافقه على ذلك القاضي ابو بكر وجماعة من الفقها

واختار المصنف ان المنفرد كونه حجة ما لم يعلم انه لا يرسل الا عن عدل كمراسيل محمد بن ابي عمير فلا
مانع واحتج على ذلك بان عدالة الاصل اعني الواسطة بينه وبين النبي سواء عم معلومة او مجهولة
لان من كان كذلك لم يقبل روايته اما الاول فلان عينه غير معلوم لنا فصفته اعني عدالته اولى ان لا يكون
معلومة لنا ولانا لم نعلم من صفات الا رواية الورع عنه وليست تعديلا اذ العدل قد يروي عن العدل
وغيره ولو سئل عنه لتوقف فيه او جرح ولو عدله لطلعنا على ما يوجب جرحه او عدله لجواز خفاء حاله عنه
وعدم معرفته بفسقه ولو عينه لعرفنا فسقه واما الثاني فكما تقدم من عدم قبول رواية المجهول
من كون العدالة شرطا في قبول الرواية احتج ابو حنيفة ومن وافقه بوجوه الاول ان العدل
لا يجوز ان يقول قال رسول الله صلعم الا وله ذلك واما لكونه قد ذكر الخاص او غلب على ظنه ان النبي صلعم
قاله اذ لو ظن عدم قوله عم ذلك لم يحل له النقل الجازم لما فيه من التدليس على السامعين
ومن يكون اطلاق هذا القول مستلزما ظنه او علمه بعدالة الواسطة فيكون تعديلا لها الثاني
ان علة التثبت الفسق لما تقدم وهي منتفية لظاهر العدم عليها واصالة بقائها على العدم فينبغي
السبب وللا لتحكم الحكم مع ارتفاع العلة واذا انتفى التثبت وجب القبول لما تقدم الثالث لو لم تقبل
المراسيل لم يقبل ما يجوز كونه مرسلا وكان اذا قال الراوي عن فلان لم يقبل حتى يصرح انه رواه
عنه بغير واسطة او بواسطة نص على عدالتها وهو باطل اتفاقا والجواب عن الاول ان الورع اذا
قال قال رسول الله صلعم فقد اتى بالصيغة المقتضية للجزم بكون القول المذكور من الرسول عم والجزم
بالشيء مع تجويز نقيضه وذلك يقدح في عدالة الراوي سواء روى عن عدل او عن غيره فوجب صرف
اللفظ عن ظاهره باضمار ما يزيل الغيبة المذكورة وليس اضمار الظن بحيث يصير تقدير الكلام او ان
انه قال اولى من اضمار سمعت انه قال ومعلوم انه لو صرح بذلك اي بكونه سمع انه قال رسول الله صلى الله عليه
منهم لم يكن تعديلا وفاقا فكذا اذا لم يصرح ودفع بظن للمنع من عدم الاولوية فان الذهن يتبادر الى المعنى الاول
دون الثاني ولانه لو كان الى سمعت انه قال لنبه بانقل اسقاطه عن الرسول عم ثم الاخبار به عنه وا الثاني م
بقي الاشكال انه على تقدير اضمار الظن فيكون تعديلا الا ان الظن يحصل من اخبار الفاسق ولا يجوز
العمل به اجماعا وعن الثاني ان انتفاء علة التثبت اعني الفسق لا تعلم الا بثبوت ضدها التي هي العدالة
فما لم يكن العدالة معلومة التحقق لم يكن انتفاء التثبت معلوما والمنع من كون نفيها ظاهرا اذ اصالة

بقايها

بقايها على العدم معارض باصالة عدم اتيانه بما وجب عليه من اوامر الشارع ونواهيه وعن الثالث
ان الراوي اذا كان معاصرا لمن روى عنه غلب على الظن انه سمعه منه من غير واسطة ولو لم يعلم
صحبته لم يقبل روايته لتردده بين كونه مسندا او مرسلا من غير ترجيح وتفرع على ذلك مسائل الاول
اذا ارسل الحديث واسنده عدل غيره قبل اتفاقا اما عند من يقبل المرسل فظاهر واما الغير
فلان المقتضي لقبوله وهو اسناد العدل موجود والمانع منه مفقود اذ ليس الا الارسال الاول
وهو غير صالح للمانعية لجواز ان يكون سمعه مرسلا او متصلا ولم يستحضره وان كان يعلم في الجملة
عدالته وكذا اذا ارسله ثانيا واسنده اخرى لما ذكرناه بعينه الثانية اذا اوصل الراوي الحديث
بالنبي صلعم مرة ووقفه عنه على الصحابي فهو متصل لجواز كون الصحابي رواه عن النبي تارة وذكره
عن نفسه على سبيل الفتوى اخرى مع ان كلا منهما يجب اتباعه او نسيه فروى عن النبي صلعم ذلك
وظن انه ذكره عن نفسه وبالجملة فثبوت موجب القبول معلوم والمانع منه معدوم وكذا اذا اوصله بالنبي
صلعم تارة ووقفه هو على الصحابي اخرى كان متصلا لما تقدم اما لو ورد ارسله او وقفه على
الصحابي مدة طويلة ثم اسنده او اوصله بالنبي عم بعد ذلك المدة كان قادحا في اتصاله فان
كتمانه طول تلك المدة بعيد اللهم الا ان يكون له كتاب يرجع اليه فينبذ كما نسيه فلا يكون
قادحا في اتصاله قال يجوز نقل الحديث بالمعنى اذا لم ينقص لفظ الراوي عنه وعدم
الزيادة والنقصان والمساواة في الجلاء لان الصحابة لم ينقلوا الفاظ النبي عم ولم يكرروها
فيعلم اقتصارهم على المعنى ولانه يجوز التعبير بالعجمية للعجمي فالعربية اولى احتج ابن سيرين بقوله
عليه السلام رحم الله امرا سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه
منه والاداء كما سمع انما هو بنقل اللفظ المسموع ونقل الفقه الى الافقه ليستفيد من اللفظ ما لا
يستفيده الفقيه ولانه مع تطاول الازمنة وكثرت الطبقات ربما استحال المعنى وانقلب
ان اداه المعنى كما هو اداه كما سمع والاستحالة انما تلزم لو وقع غير المعنى والتغيير
خلاف المفروض اقول اختلفوا في جواز نقل الحديث من لفظ الرسول عم بما يدل على معناه فجوزه
الفقهاء الاربعة والحسن البصري لكن بشروط احدها ان لا يكون الترجمة قاصرة عن الاصل في افادة
المعنى وثانيها ان لا يكون فيها زيادة ونقصان وثالثها ان تساوي الاصل في الجلاء والخفاء

لان الخطاب الشرعي بان يكون بالمحكم وتارة بالمتشابه لحكم واسرار لا تنقل اليها عقول البشر ومنهم من
ابن سيرين ومحمد بن داود وبعض المحدثين واختار المصنف الاول احتج عليه بوجوه احدها انا نعلم
بالضرورة ان الصحابة الذين رووا عن النبي عم هذه الاخبار ما كانوا يكتبوها في ذلك المجلس ولا كانوا
يكررون عليها بحيث يقضي بحفظها بجملتها كانوا يتركونها لا يذكرونها الا بعد مدة ومن المعلوم ان
بقا تلك الالفاظ التي خاطبهم الرسول عم بها على اذهانهم بحيث لا يشذ منها شيء متعذر فعلم من ذلك اقتصارهم
على حفظ المعنى دون لفظ الثاني انه يجوز ترجمة الشرع للعجم بلسانهم وفاقا واذا جاز ابدال
الفاظ عربية بالفاظ عجمية معتبرة للمعنى يجوز ابدالها بالفاظ عربية اولى فانه من المعلوم ان التفاوت
وبين العربية وترجمتها التعريبية اقل من بينها وبين ترجمتها العجمية ويشكل المنع من الاولوية وذلك لان
الترجمة العربية تقتضي اعتقادا وتسامحا اهمال الفاظ النبي عليه السلم وهو جهل بخلاف الترجمة بالعجمية
احتج المخالف بالنص والمعقول اما الاول فحديث عبد رحم الله امرأ سمع مقالتي فوعاها ثم اداها
كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه رواه مطعم وعبد الله بن مسعود ولفظ مطعم هكذا
نضر الله عبدا سمع مقالتي فوعاها ثم اداها الى من يسمعها وفي لفظ بن مسعود ايضا عن النبي صلعم
رحم الله رجلا سمع منا حديثا فبلغه كما سمعه فرب مبلغ اوعى من سامع نضرها ابو داوود كما سمعه
انما يتحقق بنقل اللفظ المسموع ونقل الفقه الى الافقه لان الافقه قد يستنبط بفضل معرفته بعوايد الافقه
اللفظ الى ما لا يتفطن اليه الفقيه الذي رواه واما المعقول فلانه لو جاز للراوي تبديل لفظ الرسول
عم بلفظ نفسه لجاز للراوي عنه تبديل لفظه بلفظ اخر لكونه اولى او هو ان تبديل لفظ الرسول عم بلفظه
اولويته جواز تبديل لفظ الراوي قطعا واذا جاز هذا في الطبقة الثانية جاز في الثالثة والا
بعده وهكذا وذلك يقتضي الا يبقى من الكلام الاول شيء واستحالة وضياع معناه لان زيادة دخل بعضهم
على لفظ او عن تغيير فاختل معناه وكذلك ارادوا من بعده فان الاول لو جاز ترجمة الفاظ
بما يعدونه مقامها من غير تفاوت اصلا لتعذر عليه والجواب عن الاول ان من ادى تمام معنى الكلام الذي
سمع يصدق عليه انه اداه كما سمع وان كان بغير لفظه وهكذا ان هذه الترجمة توصف كل منهما
بانه موافق كما سمع وان خالف لفظه ان هذا لفظ المشهود عليه ولفظ الترجمة لفظ الاصل مع اتحاد
المعنى وعن الثاني ان استحالة المعنى انما يتطرق لو كان نقل الترجمة عن مطابقة الاصل والفقه خلاف

لانا

لانا شرطنا في جواز الرواية بالمعنى عدم الزيادة والنقصان وعدم قصورها عن الاصل وعدم
تفاوتهما في الجلاء والخفاء ومع تحقق هذه الشروط يمتنع ما ذكروه من المفسدة واعلم ان قوله
في الشرط الثاني في النقصان عطف على قوله وعدم الزيادة لا حاجة اليه لان الشرط الاول وهو عدم
قصوره عن المعنى يغني عن ذلك قال البحث العاشر اذا انفرد احد الراويين بزيادة فان تعدد
المجلس قبلت لامكان النبي عم ذكرها مرة واسقاطها اخرى وان اتحد فان كان الباقي عددا يمتنع ذهولهم
عنها لم تقبل وكذا ان كان اضبط وان تساويا قبلت ان لم تغير الاعراب فان السهو على السامع اظهر من توهم
السماع لما لم يسمع الا ان تعتقد الثاني الا انظرة تعدد المعنى فلم يثبت بغيره فالترجيح وكذا ان غيرت
الاعراب اقول اذا روى اثنان او جماعة حديثا نقلوا روايتهم خبرا وانفرد احدهم بزيادة
ولم يخالفوا الزيادة الزائد عليه سوا كانت في اقواله كما لو روى بعضهم انه عم دخل البيت وروى
انه دخل البيت وصلى فيه او من افعاله كما روي واحد انه سئل عن البحر فقال هو الطهور ماؤه
وقال اخر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فان تعدد المجلس قبلت لامكان ان يدخل عليه تارة البيت ولا
يصلي فيه وتارة يدخل ويصلي او يعمل الاخر بعد الصلوة وكذا يجوز ان يقول في مجلس عقيب السؤال عن
البحر هو الطهور ماؤه ويقتصر على ذلك ثم في مجلس اخر هو الطهور ماؤه الحل ميتته لان المقتضي لقبول
الزيادة وهو عدالة الراوي موجود والعارض له مفقود اذ ليس الا سكوت الاخر عن الزيادة
وذلك غير موجب لنفيها لما قلناه وان اتحد المجلس فان كان ناقلوا الزيادة عددا لا يجوز
ذهولهم عما يضبط الواحد لم تقبل الزيادة وحملت رواية زادها على سهوه وانه قد سمعها من غير
الرسول عم وتوهم انه قد سمعها منه وكذا لو كان تارك الزيادة اشد ضبطا من رواها هذا
ان نفى الزيادة والا فالاقوى قبولها لوجود المقتضي السالم عن معارضة تكذيب الباقي
وان لم يكونوا كذلك بل تساووا في احتمال الذهول وعدمه وفي الضبط وعدمه ان تغير الزيادة
الاعراب فلم يثبتها الا وقد اختلفوا ههنا فقال جماعة من المتكلمين والفقهاء انها تقبل وقال
بعض المحدثين وروي عن احمد انها لا تقبل والاول هو الحق لما ذكرناه ولان سهو الانسان عما
سمع اظهر من توهم غير المسموع انه سمعه الا ان يعود الثاني الى انظرة بعد تلفظ بالمتن اعني الا
صلوات ربه عليه فلم يات بغيره ثم يتحقق التعارض وتجب الترجيح ولو غيرت الاعراب

مثلا دواء عن كل حار او عبد صاع من بر وقال الآخر دواء عن كل حار او عبد نصف صاع من بر فالحق عدم
قبول الزيادة لتحقق التعارض فان احدى الصيغتين مغايرة للاخرى فيجب الترجيح والعمل بالـ
راجح منهما قال المقصد التاسع في القياس وفيه مقصود الاول في معناه وفيه مباحث الاول في
ماهيته وهو تعدية الحكم المتحدث الاصل الى الفرع بعلة متحدة بينهما وقيل حمل معلوم على معلوم في
اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من حكم او صفة او نفيهما عنهما اقول لما فرغ من الادلة
السمعية شرع في الدليل العقلي وهو القياس اذ هو من طرق الاحكام عند الجمهور خلافا للنظام من
المعتزلة وجمهور الامامية على ما ياتي فبحث كلامه الذي يتعلق عنه اما التحقيقية او ابطاله فالقياس لغة التقدير
يقال قست الارض بالقصبة وقست الثوب بالذراع اي قدرتهما بهما ويقال على المساواة ومنه
قاس النعل بالنعل اي ساواها بها واما بحسب الاصطلاح فاختلفوا في تعريفه فقال المص انه عبارة
عن تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة فيهما والتعدية لغة المجاوزة من الشيء الى غيره
يقال عديته فتعدى اي تجاوز والمراد بالاتحاد الاتحاد النوعي اذ لو كان للاتحاد الشخصي
لم يصدق لاستحالة تجاوز الحكم الشخصي الثابت للاصل عنه الى الفرع وكذا المراد من الا
تحاد في العلة وفي هذا التعريف نظر لانتقاضه عكسا بالقياس الفاسد فانه قياس وقول
القياس العقيم اليه وليس به احد لان مورد العلة متحدة يخص بقياس صحيح فلو قال عند المجتهد
لدخل وهذا التعريف قريب من تعريف ابي الحسين البصري الذي سياتي ولان تعدية الحكم الاصل الى
الفرع نتيجة القياس وثمرته المتاخرة عنه فلا يكون احدها عن حده فان قلت تعريف الحد بغايته
جار مثل الكوز وعا يشرب به قلت مسلم لكنه لا يكون حدا بل رسما وايضا فتعريف ذي
الغاية بها انما يكون بان يسبق منها بحمل على ذي الغاية كما في المثال المذكور لا بان يحمل نفس الغاية
عليه كما ذكرت من التعريف من قولك القياس تعدية الحكم الى ان لا انفعال الكوز يشرب للا
بل وعا يشرب عنه وايضا فالاصل والفرع من الامور الاضافية لا يعرف كل منهما الا بعد معرفة
ما يضاف اليه وليس في التعريف ما يدل على ذلك لو اضيفا او احدهما الى القياس دار ولان
اللفظ ظاهر في ان العلة للتعدية وليس فيه اشعار بانها علة الحكم ولان تقييد الحكم بالاتحاد
زائد مع ان فيه ابهاما لانه يقع على وجوه الاتحاد باسرها فيجب التعرض في الحد للمقصود

المفيد لاثبات الصفة وبالقياس

منها

منها وكذا في العلة وقال القاضي ابو بكر القياس حمل معلوم على معلوم في اثبات لهما او نفيه عنهما بامر جامع
بينهما من حكم او صفة او نفيهما عنهما وكثر نقلة جمهور الاشاعرة وذكر المعلوم ليتناول الموجود وا
لمعدوم فان القياس يجري فيهما جميعا ولو اتى بلفظ الشيء لكان مختصا بالوجود على المذهب
الحق ولو قال حمل فرع على اصل لاوهم اختصاصه بالموجود من حيث ان وصفا احدهما بكونه
اصلا والاخر بكونه فرعا قد يظن انها صفة وجودية وذلك يلزم كون الموصوف بهما موجودا
وان كان ذلك الظن فاسدا وكان لفظ المعلوم اجمع وامنع وابعد عن الوهم الفاسد ولم
قال حمل معلوم على معلوم لان المغايرة ان تبعي فلا يعقل الا بين شيئين ولانه لولاه لكان
اثبات الحكم او نفيه في الفرع غير مستفاد من القياس بل لمجرد الحكم وذلك ممتنع وانما قال في
اثبات حكم لهما او نفيه عنهما لان الحمل اي حمل احد المعلومين على الاخر قد يكون بينهما في الحكم وحكم
الاصل اعني المحكوم عليه قد يكون اثباتا وقد يكون نفيا فكان ما ذكر شاملا لهما وانما
قال بامر جامع بينهما لان القياس لا يتم الا بالجامع بين الاصل والفرع والا لكان الفرع على الاصل تحكما
من غير دليل وهو باطل وانما قال من حكم او صفة لبيان ان الجامع بين الاصل والفرع قد يكون
حكما شرعيا كما لو قال في تحريم بيع الكلب نجس فلا يجوز بيعه كالخنزير وقد يكون وصفا حقيقيا
كما لو قال في النبيذ مسكر فكان حراما كالخمر وقوله او نفيهما عنهما لان الجامع قد يكون ثبوتيا
كما ذكرناه وقد يكون عدميا اما في الحكم فكما لو قال في الثوب النجس المغسول بالخل مثلا
غير طاهر فلا يصح الصلوة فيه كالمغسول باللبن والمرق واما في الصفة فكما لو قال في الصبي
غير عاقل فلا يكلف كالمجنون والضمير في قوله لهما وعنهما عائد الى الاصل والفرع والمص قال او
نفيهما عنه موحد الضمير والمذكور في المحصول والاحكام ضمير التثنية كما ذكرناه قال واعترضنا
لنكرة في الحد والاثبات لان اريد بهما معنى الحد والا فلا معنى للحمل وبان اثبات الحكم للفرع ليس
بالقياس فان الحكم في الاصل به لئلا يلزم الدور ولان القياس فرعه ولان القياس اعم منه لان الصوم قد
يثبت بالقياس كما يقال انه تعالى عالم وله علم كالشاهد فلا يعرف اثبات الحكم خاصة ولان
اثبات الحكم او الصفة او نفيهما اقسام للجامع فلا يذكر في التحديد وقال ابو الحسين انه تحصيل
حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد احترز اورد على تعريف القاضي

حمل معلوم

اي بكل وجوه آن المراد بحمل احد المعلومين على الآخر كان باثبات حكم على احدهما للآخر كان قوله
بعد ذلك في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما تكرارا من غير فائدة وان كان معنى آخر فلا بد من بيانه و
بتقدير ظهوره لا يجوز ذكره في تحديد القياس لان ماهيته تتم بدونه فيكون خارجا عنه فلا
يجوز ذكره في الحد القياسي وقوله في اثبات حكم لهما مشعر بان الحكم في الاصل والفرع ثابت بالقياس
وهو باطل فان القياس متفرع على ثبوت الحكم في الاصل فلو تفرع على القياس لزم الدور ثم انه غير
جامع لان القياس كما يثبت به الحكم ونفيه كذا يثبت به الصفة كما في قولهم الله تعالى عالم فيكون له
علم قياسا على الشاهد اذ القياس يعم الشرعي والعقلي كما سيجي فان اعتذر بان المراد بالحكم
الصفة في الحكم قلنا فتعقد لفظ الحكم او صفة ليكون تكرارا فالمحذور لازم فان قيد التعريف بماهية
القياس انما هو مطلق الجامع بين الاصل والفرع اما كونه تارة حكما وتارة صفة وتارة نفي حكم
وتارة نفي صفة فتلك اقسام للجامع غير معتبرة في القياس بالذات بل باعتبار اشتمالها على ما
هية الجامع اذ ما به يمتاز كل واحد منها عن باقيها خارج عن ماهية الجامع للحقيقة من خواصها
فلا مدخل في تحديده والا لوجب ذكر اقسام الحكم من كونه وجوبا او اباحة او غير ذلك لكون الحكم
موضوعا للابهام والتعريف وهو مناف التحديد المقصود به الايضاح والبيان واجيب بان الحكم
الشرعية اي انما يتاس تفصيلها لانه من الحكم الى ما يثبت وينفي وحكم الاصل ثبت بالقياس
اذ القياس مركب من اركانه الاربعة وظاهر عدم احتياج حكم الاصل اليها بل الى الجامع وقد
صرح به في قوله بان جامع والكلام في تعريف القياس الشرعي ونعني الجامع اللغوي في الكشف
وعرفه الآمدي بانه الاستواء بين الاصل والفرع في العلة المستنبطة من حكم الاصل ورده في النهاية بعدم الا بالاستوا ح
نعكاس لخروج ذي العلة المنصوصة وقال ابو الحسين البصري انه تحصيل حكم الاصل في الفرع
لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد ثم اعترض بعينه باسماجهم هكذا القياس في العكس فان الفقهاء نقيضهم
يسمونه قياسا مع انه لا يحد عليه لانه عبارة عن تحصيل حكم معلوم في غيره لافتراقهما في
علة الحكم كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف في نفس الاول لم يكن شرطا له بعقد الاعتكاف
مصليا فالاصل هو الصلوة والفرع هو الصوم وحكم الصلوة انها ليست شرطا للا
عتكاف والثابت في الصوم نقيضه وهو كونه شرطا للاعتكاف وقد افترقا في علة الحكم

لان

لان علة حكم الصلوة التي لا يجب اذا لم يكن شرطا للاعتكاف في نفس الامر كونها ليست شرطا له
حالة النذر وهي غير موجودة في الصوم لانه شرط الاعتكاف حال النذر اجماعا واجاب بان
تسميتهم اياه قياسا مجاز لان خاصة القياس التي هي الحاق الاصل بالفرع غير موجود في قياس
العكس فان القياس هو المساواة واعترض عليه ايضا بان الحاصل في الفرع ليس نفس حكم الاصل
بل مثله وبان تحصيل حكم الاصل في الفرع هو حكم الفرع ونتيجة القياس فلا يكون جزءا فلا يعرف به وا
جاب المصنف في النهاية عن الاول بانه لما كان حكم الاصل مساويا للحكم في الفرع جاز اطلاق الوحدة عليهما
وعن الثاني ان الشيء قد يعرف بغايته كما يقال الكوز الذي يشرب به الماء والكرسي ما يجلس عليه عنه
واشكل الاول بان ذلك الاطلاق مجاز يجب الاحتراز عنه في التعريف على انه لم يات بلفظ الوحدة
وانما اضاف الحكم الى الاصل وحصوله في الفرع محال واما الثاني فيشكل بما تقدم في الكلام على تعريف
الفرع وقوله عند المجتهد ليندرج فيه القياس الفاسد وللقياس رسوم كلها اعترض عليها الفقهاء هنا
مثل قولهم انه التشبيه او الدليل الموصل الى الحق او اصابة الحق او بذل الجهد في استخراج الحق وقال
البحث الثاني في اركانه وهي اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم اما الاصل فعند الفقهاء عبارة عن
محل الحكم المقيس عليه كالخمر وعند المتكلمين النص الدال على ذلك الحكم وهما ضعيفان لان الاصل
ما يتفرع عليه غيره وليس الحكم في النبيذ متفرعا على الخمر فانه لو اسقط التحريم عنه لم يقل القياس عنه ولو
علم تحريم الخمر بالضرورة لم يكن القياس عليه وان لم يكن هناك نص فحينئذ الاصل ما حكم محل الوفاق او علته
فالحكم اصل في محل الوفاق فرع في المتنازع والعلة بالخلاف وقيل العلة في المتنازع اصلا اولى من
تسمية محل الحكم المقتضي اصلا لان العلة مؤثرة في الحكم والحكم مؤثر في الفرع عند الفقهاء محل النزاع
وعند الاصوليين الحكم المتنازع وهو اولى لان الاول ليس متفرعا عن الاصل بل الثاني و اطلاق لفظ
الاصل على محل الوفاق اولى من اطلاق لفظ الفرع على محل الخلاف ولان محل الوفاق اصل الحكم وا
لذي هو اصل القياس هو اصل القياس ومحل الخلاف اصل الحكم والذي هو فرع القياس هو اصل
في عموم البحث هنا على مصطلح الفقهاء اولى لما كان تعدية الحكم من الاصل الى الفرع لوجود
العلة في الفرع كانت اركانه اربعة بالاصل فاعلم انا اذا قسنا النبيذ على الخمر في التحريم فاما ان يكون
الاصل عبارة عن محل ذلك الحكم المطلوب اثباته في الفرع وهو المقيس عليه كالخمر في هذا المثال او نفس

الحكم المذكور وهو التحريم او علته اعني الوصف الباعث عليه كالاسكار او النص الدال على ذلك الحكم
فذهب الفقهاء الى الاول والمتكلمون الى الرابع واستضعفهما صاحب المحصول وقال اما قول الفقهاء
فلان اصل الشيء ما يتفرع عليه وكان ينبغي ان يقال ما يتفرع عليه ذلك الشيء ونفس الحكم ليس متفرعا على المحل
الخمر اذ لو لم يتوقف شرعا على تحريم الخمر لكن تفرع حرمة النبيذ ولو وجد النص في غير الخمر امكن تفرع
حرمة النبيذ عليه وينبغي ان يقصد بذلك الفرع بان يشارك النبيذ في علة تحريمه ولما ظهر انفكاك كل واحد
من ماهية الخمر وتحريم النبيذ عن الاخر استحال توقف تحريم النبيذ على ماهية الخمر واما قول المتكلمين
فضعيف ايضا لهذا الوجه وذلك لانا لو علمنا بتحريم الخمر ضرورة او بدليل عقلي لامكننا ان نفرع
عليه تحريم النبيذ على تقدير مشاركته اياه في علة التحريم ولو قدرنا ان النص ورد على تحريم الخمر لا لخصوصيته
بل على انه شامل له وللنبيذ لم يمكن تفريع النبيذ على ذلك النص تفريعا قياسيا فحينئذ لا يكون النص اصلا
للقياس ولا طريق لفساد هذين القسمين تعين كون الاصل هو الحكم الثابت في محل الوفاق كتحريم الخمر في المثال
المذكور او علة ذلك الحكم كالاسكار مثلا والامدي نقل الاتفاق على ان العلة ليست هي محل الحكم
المتفق عليه لانه يكون اصلا وان جاز ان يكون الحكم في المختلف فيه اصلا واذا ثبت هذا فاعلم ان
الحكم اصل في محل الوفاق فرع في محل الخلاف واما علة الحكم فبالعكس فانها اصل في محل الخلاف فرع
في محل الوفاق اما الاول فلانا لما نعلم ثبوت الحكم في محل الوفاق لا نطلب عليه ذلك الحكم وقد نعلم الحكم
ولا نطلب علته اصلا فعند توقف اثبات علة الحكم في محل الوفاق على ثبوت ذلك الحكم فيه من غير عكس وذلك
يوذن بكون العلة فرعا على الحكم ويشكل بان توقف طلب العلة وكونها فرعا عليه على ثبوت الحكم لا
يوجب افتقار العلة الى الحكم واستغناء الحكم عن طلب العلة لا يوجب استغناءه عن تحقق العلة وكونه
اصلا لها واما الثاني فلانا ما لم نعلم تحقق علة الحكم في المتنازع لا يمكننا اثبات الحكم بثبوت ذلك الحكم
فيه قياسا والعكس اذ يمكننا الحكم بتحقق العلة من دون الحكم فيه فعند تحقق ثبوت الحكم فيه على تحقق — تحقق
العلة فرع عليها وذلك دال على تفرع الحكم على العلة في محل النزاع ويستبعد ان يجعل تسمية الحكم العلة
في محل النزاع اصلا للحكم فيه اولى من تسمية محل الحكم في المتفق عليه اصلا لان علة الحكم مؤثرة
فيه والمؤثر في الشيء اصل له لابتنائه عليه وليس المحل مؤثرا في الحكم ولانه تعلق المؤثر بالاثر
اقوى من تعلق المحل بالحال لان المؤثر موجب للاثر والمحل غير موجب للحال لاستحالة كون

القابل

القابل فاعلا واذا ثبت هذا فاعلم ان الكلام في تعيين المتكلمين والفقهاء وجها اما الاول فلانه قد ظهر ان الحكم الحاصل
في محل الوفاق اصل للحكم في محل الخلاف وثبت ان النص اصل لذلك فقد صار النص اصلا لاصل الحكم المطلوب
الشيء اصل — اثباته واصل اصل الشيء اصل لذلك الشيء فصح اطلاق لفظ الاصل عليه وهو قول المتكلمين واما الثاني فلان الحكم الذي
هو الاصل محتاج الى محله فكان محل الحكم اصلا للاصل فجاز تسميته اصلا وهو قول الفقهاء وفيهما نظر اما
الاول فللمنع من كون النص اصلا للحكم اما عندنا وعند المعتزلة فظاهر لان معنى الحكم والنص للشيء لا يجب كونه
اصلا له واما عند الاشاعرة فلان النص عندهم نفس الحكم الذي عندهم عبارة عن خطاب الشرع المتعلق
بافعال المكلفين كما تقدم فكيف يكون اصلا لنفسه واما كون المتفق عليه محل الحكم فهو محال عندهم
لذلك واما الفرع فعند الفقهاء عبارة عن محل الحكم المتنازع فيه كالنبيذ في المثال المذكور وعند اخرين
نفس الحكم المطلوب اثباته في محل الخلاف كتحريم النبيذ واعلم ان اطلاق لفظ الاصل على محل الوفاق
اولى من اطلاق الفرع على محل الخلاف لان محل الوفاق اصل اصل القياس لان اصل الحكم — لفظه
الحاصل فيه الذي هو اصل القياس واصل الاصل يجب كونه اصلا واما محل الخلاف فلانه اصل الحكم
الذي يطلب اثباته وهو فرع القياس فكان اصل فرع القياس واصل الفرع لا يجب كونه فرعا وقد
عرفت ما في ذلك قال الامدي النزاع لفظي اذ الاصل ما بني عليه غيره والحكم يبنى عليه حكم الفرع
والنص يبني عليه حكم الاصل فهو اصل الاصل وكذا اي طريق عرف به حكم المتفق عليه من اجماع او غيره
والمتفق عليه محل الفعل الموصوف بالحرمة فهو ايضا اصل الاصل وهو الاشبه بالاصالة كما قاله الفقهاء
لافتقار النص والحكم اليه ولا عكس واما الجامع فهو فرع في المتفق عليه لاستنباطه منه فهو مبني على النص والحكم
ومحله واصل في المختلف فيه لكون الحكم فيه مبنيا عليه بل تسميته اصلا هنا اولى من تسمية النص في المتفق
في الحكم والمحل اصلا للاصل فيها والاصلاف على كون الجامع اصلا في الفرع اذا عرفت هذا
فاعلم ان اطلاق هذه الالفاظ في المباحث الاتية انما هي على مصطلح الفقهاء من ان الاصل محل الوفاق
كالخمر والفرع محل الحكم المختلف فيه كالنبيذ واما العلة فهي الوصف الجامع بين الاصل والفرع كالا
سكار في المثال المذكور وهو قد يكون باعثا على الحكم وقد يكون امارة عليه واما الحكم فهو المطلوب
اثباته كتحريم النبيذ في المثال والاشهر كونه من الاحكام الخمسة او الثابتة بخطاب الوضع كالصحة
والبطلان وغيرهما ان لم نقل بالقياس في غيره كالعقليات واللغويات قال البحث الثالث

في انه هل هو حجة ام لا فمنع الشيعة من التعبد به شرعاً وان جاز عقلاً ومنع آخرون منه عقلاً وقال ابو
الحسين البصري ان العقل دال على التعبد به ودليل الشرع عليه ظني والاقوى عندي ان العلة اذا كانت
منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف واما غير هذين
فلا يجوز التعبد به لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون
الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله عم ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم
يقيسون الامور برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام ولاجماع اهل البيت عليهم السلم عليه فان المعلوم
من مذهب الباقر والصادق عليهما افضل الصلوة والسلام انكاره ولان مبنى شرعنا على اختلاف المتوافقات
وتوافق المختلفات كايجاب الصوم آخر رمضان وتحريمه اول شوال وايجاب الوضوء من النوم والبول ولان
اكثر الصحابة منعوا منه حتى قال علي عم من اراد ان يقتحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برأيه وقال لو كان
الدين يؤخذ قياساً لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وانكاره العمل به متواتر وقال ابو بكر اي
سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي وقال عمر اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء
السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا وقال ابن عباس يذهب
قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالاً يقيسون الامور برأيهم ولم ينكر عليهم احد اقول
اختلفوا في التعبد بالقياس عقلاً على طرفين وواسطة فاوجبه ابو الحسين البصري والقفال واحاله بعض
الشيعة والنظام وكثير من معتزلة بغداد كجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر ومحمد الاسكافي وبعضهم
من خص الاستحالة بشرعنا ومنهم من عمم الحكم بالاستحالة في كل الشرائع وجوزه اكثر الصحابة والتا
بعين والفقهاء الاربعة واكثر المتكلمين ومن الامامية السيد المرتضى رحمه الله واختلف مجوزوه في و
قوعه فذهب اليه الجمهور مطلقا والقاشاني والنهرواني في صورتين احديهما اذا كانت علة الحكم
منصوصا عليها اما بصريح اللفظ او بايمائه وعلم ثبوتها في الفرع والثانية ما اذا كان ثبوت
الحكم في الفرع اولى من اصله كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف واما غيرهما فلا والموجبون منهم
من حكم بوقوعه سمعاً وهو اختيار العلامة رحمه الله ومنع منه السيد وجماعة مطلقا لعدم ما يدل على وجوده
عقلاً وشرعاً وآخرون لوجود ما يدل على عدمه سمعاً والحق ما اختاره المصنف رحمه الله لنا على المقام الاول
وهو الجواز عقلاً انا نعلم قطعاً ان كل عاقل اذا لم يعتبر سوى حكم عقله لا يمتنع عنده ان يقول الشارع

حرمت

حرمت شرب الخمر ومن غلب على ظنه ان علة التحريم الاسكار المفضي الى وقوع الفتن والعداوة والبغضاء
فقيسوا عليه كل ما شاركه في هذا المعنى كالنبيذ وغيره ولو قال ذلك لتلقته العقول بالقبول واستحسنه كل ذي
عقل سليم ونظر مستقيم ولا نعني بالجواز عقلاً الا هذا وعلى الثاني وهو انه يمتنع سمعاً في غير الصورتين المذكورتين
وجوه الاول قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والقياس قول على الله بما لا نعلم فيكون منهياً الثاني قوله
تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والعمل بالقياس كذلك فيكون منهياً عنه ويشكل باختصاص بالرسول عليه السلم
للتمكن من اخذ الاحكام بالوحي المفيد للقطع الثالث قوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من
الحق شيئاً والقياس ظن فيكون منهياً عنه وفيه ما مر من وقوع الاتفاق على العمل به فيبقى الباقي على النهي الرابع قوله عم ستفترق
امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام
ويشكل باختصاص الذم فيه بالقياسين الخامس ان المعلوم من مذهب الباقر والصادق والكاظم عليهم السلم
انكاره وذم العامل به السادس ان مبنى شرعنا على اختلاف المتوافقات في الاحكام واتفاق المختلفات
فيه وذلك يمنع من القياس اما الاول فظاهر فان الشارع شرف بعض الازمنة والامكنة على غيرها
مع تساويهما في الحقيقة قال تعالى ليلة القدر خير من الف شهر وقال تعالى واذ جعلنا البيت مثابة
للناس وامنا واوجب الحج اليه دون غيره من البقاع واوجب صوم آخر رمضان وحرم صوم اول
شوال وساوى بين النوم والبول في ايجاب الوضوء مع اختلافهما واسقط الصلوة والصوم عن الحائض
واوجب عليها قضاء الصوم دون الصلوة مع كونها اعظم منه قدراً وحرم النظر الى العجوز الشوهاء
واباحه الى الجارية الحسناء واما الثاني فلان مقتضى القياس جمع المتماثلات في الاحكام كما في قياس الطرد
والفرق بين المختلفات كما في قياس العكس السابع اجماع الصحابة على المنع من القياس مع ذم العامل به متحقق
فلا يجوز العمل به لتحقق الاول فلما روي عن علي عم من قوله من اراد ان يقتحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برأيه
والجراثيم جمع جرثومة وهي مجتمع تراب لو ... بمعلق الارض والتقحم التقدم والوقوع في اهوية بغلبة
اقتحم الانسان وهو رمى بنفسه في اهوية او وحلة وقال عم لو كان الدين بالرأي لو خذ قياساً
لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وانكاره العمل بالقياس متواتر وقال ابو بكر اي سماء
تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي وقال عمر اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء
السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا في الدين برأيهم فضلوا واضلوا وعن ولاكم

والملائكة فقال وما الملائكة فقال الغاسل وكتب الى شريح وهو من قبله اقض بما في كتاب الله فان جاءك
بما ليس فيه فاقض بما في سنة رسول الله فان جاءك ما ليس فيه فاقض بما اجتمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا
عليك ان لا تقضي به وقال ابن عباس من شاء قرأوا وصلوا لم يتخذ الناس رؤساء جهالا
يقيسون الامور برأيهم وقال الداودي اعلم من دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل
الله ولم ينكر عليهم في ذلك احد فكان اجماعا واما الثاني فلما تقدم في بيان حجية اجماعهم قال المنكرون
ثم فاعتبروا وخبر معاذ ولقوله عليه السلام ارايت لو تمضمضت ارايت لو كان على ابيك دين والجواب
المراد بالاعتبار الاتعاظ لانه حقيقة فيه وسياق الاية يدل عليه وخبر معاذ نقل فان لم تجد قال
اجتهد رأيي فقال بل ابعث الى ابعث اليك وعن الخبرين ان المراد التمثيل لا القياس لانه ممنوع
منه لقوله وما ينطق عن الهوى وليس سلمنا لكنه على بين العلة فيهما وانهما خبر واحد اقول لقوله
الاول انه تعالى امرنا بالاعتبار وهو مأخوذ من العبور وهو حقيقة في المرور والمجاوزة بدليل
قولهم عبرت النهر ومنه سميت السفينة التي هي اداة العبور معبرا والعبرة الدمعة التي عبرت من الجفن والا
صل في الاستعمال الحقيقة واذا كان حقيقة في العبور لم يكن حقيقة في غيره والا لزم الاشتراك
المخالف للاصل والقياس اعتبار لانه عبور ومجاوزة للحكم من الاصل للفرع فيكون مأمورا به لانه
انه عليه السلام بعث معاذا قاضيا الى اليمن وقال له بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال فبسنة رسول
الله قال فان لم تجد قال اجتهد برأيي فاقره النبي عليه السلام على ذلك وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول
الله لما يحبه الله ورسوله واجتهاد الرأي لا بد من رده الى اصل والا لكان مرسلا وانه ليس بمعتبر
فيكون هو القياس ح سأل عمر النبي صلى الله عليه وسلم عن قبلة الصائم فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت
شاربه من قبلة الصائم من غير ابلاغ بالمضمضة من غير ازدراد واجرى حكم احدهما على الاخر وذلك
قياس لان ايراد هذا الكلام دليل على ان الجامع بينهما ما يفهمه كل عاقل عارف بالوضع من مقصود
سماعه من عدم حصول الغاية المقصودة في الصورتين فوجب ان لا يكون حكم المقدمة حكم الموت
واذا كان ذلك قياسا وجب كون القياس حجة اما اولا فلكونه صدر من النبي عليه السلام واما ثانيا فلان
قوله عليه السلام ارايت خرج مخرج التقرير فلولا ان يكون حجة القياس ممهدا عندهم لما حسن ذلك
لانه لا يحسن مخاطبة من لا يعتقد كون القياس حجة بذلك فقوله المجازية المشتهرة لما قاله لم سائلها

رسول

رسول الله ان ابي ادركته فريضة الحج شيخا زمنا لا يستطيع ان يحج ان حججت عنه انتفعه ذلك ارايت
لو كان على ابيك دين اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق بالقضاء الحق دين الله بدين
الادمي في وجوب القضاء وهو عين القياس والجواب عن الاول ان المراد بالاعتبار في الاية انما
هو الاتعاظ لانه حقيقة فيه بدليل قوله تعالى ان في ذلك لعبرة لمن يخشى وان لكم في الانعام لعبرة والا
صل في الاستعمال الحقيقة وليس حقيقة في غيره والا لزم الاشتراك المخالف للاصل وبتقدير
الاشتراك يجب حمله على الاتعاظ لدلالة صدر الاية وهو قوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي
المؤمنين ولو كان المراد القياس الشرعي لبقي بتقدير الكلام يخربون بيوتهم بايديهم وايدي
المؤمنين فقيسوا الذرة على البر وهو في غاية الركاكة والخروج عن قانون اللغة والعرف وعدم
المناسبة بكلام الله تعالى سلمنا لكن لا نسلم ان عدم القرينة الدالة على ارادة الاتعاظ تعين ارادة القياس
الشرعي سلمنا لكن يكفي في الامتثال الاتيان بفرد واحد من افراد الاعتبار فيحمل على قياس منصوص
العلة او ما كان ثبوت الحكم في الفرع اقوى منه في الاصل كما هو مذهب القاشاني والنهرواني
وعن الثالث انه خبر معاذ مرسل فلا يكون حجة على ما تقدم سلمنا لكن روي انه لما قال معاذ اجتهد برأيي
قال النبي صلى الله عليه وسلم بل ابعث الى ابعث اليك ولا يمكن الجمع بينهما لورودهما في واقعة واحدة سلمنا لكن لا نسلم
انه يريد القياس لان الاجتهاد استفراغ الوسع والجهد في الطلب فيحمل على طلب الحكم من النصوص الخفية
او التمسك بالبراءة الاصلية وعن ح ود المنع من تحقق القياس فيها بل انما ذكر ذلك للتمثيل لانه عليه السلام
ممنوع من التعبد بالقياس لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ولانه يجب عليه الوحي فانه
فهو غني عن القياس ومع ان هذا فهو حمل اصل على اصل لا فرع على اصل ولانه فيه تنبيها على علة الحكم ولا
يلزم من كون القياس حجة فيها كون القياس المستنبط العلة حجة ولانه عليه السلام قد قال في الصورة السابقة فدين
الله احق بالقضاء وذكر تصريح بان ثبوت الحكم في الفرع اقوى من ثبوته في الاصل فهو من باب دلالة
تحريم التأفيف على تحريم الضرب وكذا الكلام في الصورة الاولى فان المضمضة والشرب ليس بينهما امر واحد
لا بد منه فيها تقدم فيها وهو وضع الماء في الفم وليس القبلة مع الجماع الا مع تقدمها فكانت نسبة المضمضة
الى الشرب اقرب من نسبة القبلة الى الجماع فلما ثبت ان هذا حكم الشرب فبطريق الاولى ان لا يثبت للقبلة
حكم الجماع وهذه الدلالة تقول بها منكرو القياس ايضا قياسا لو لم نقل سلمنا لكنها منقولة بطريق الاحاد

فلا يجوز اثبات حجية القياس الذي هو اصل من اصول الاحكام لو صح بها قال اما اذا نص على العلة ثم علم
وجود تلك العلة في الفرع فان الحكم يتعدى اليه ولولاه لوجد المقتضي مع انتفاء معلوله وهو باطل ولا يمكن ان تكون
العلة ما في الفرع علة مخصصة بمحل الوفاق والا لم تكن العلة تامة وقياس الضرب على التافيف ليس من هذا الباب
لان الحكم في الفرع اقوى اقول هذا اشارة الى مسئلتين وقع الخلاف فيهما الاولى اذا نص الشارع على علة
الحكم هل يكون كافيا في تعدية الحكم بان يحمل الحكم المنصوص الى غيره من المحال التي علم وجود تلك العلة فيها
من دون ورود ما يدل على التعبد بالقياس قال النظام نعم وهو مذهب احمد والقاشاني وبعض الظاهرية
وقال ابو عبد الله البصري انه كذلك ان كانت العلة المنصوصة علة للتحريم او كراهة واما اذا كانت علة
لوجوب او ندب لم يكف في تعدية الحكم الى غير محلها واختار المصنف الاول واحتج بانه لو لم يتعد الحكم من المحل
المنصوص على علته الى غيره من المحال التي وجد فيها لزم وجود المقتضي اعني العلة التامة مع انتفاء معلولها
والثاني باطل قطعا فكذا المقدم والملازمة ظاهرة لان القائل المذكور يجعل العلة الوصف المحقق لمحل الوفاق
كاسكار الخمر في قوله حرمت الخمر لاسكارها ومع ذلك لا يلزم تعدي الحكم الى غيره من المحال لامتناع حصول خصوصية
اسكار الخمر لغيره لانا نقول ان ذلك خلاف المقدر لان التقدير ان الوصف المنصوص عليه كونه علة
للحكم قد تحقق في غير محل الوفاق والوصف المقيد بخصوصية محل الوفاق يستحيل حصوله في غيره
وايضا فالمطرح كما يكون على العلة يكون على غيرها حسب وهذا خلاف الفرض احتج المانعون بان قول
الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرا يحتمل ان تكون اضافة محل الحكم معتبرة في العلة فلا تكون العلة الا
باسكار مغاير ولما كان هذا القول محتملا للامرين على السوا لم يدل على احدهما بعينه لعدم دلالة العام
على الخاص والجواب ان الظهور يسقط هذا القيد عن الاعتبار فان كل عاقل عارف بالوضع يفهم من قول
القائل لولده لا تاكل هذه الحشيشة لانها سم منعه عن الاكل لكل حشيشة تكون سما فكذلك في الشرع والا لزم
النقض لان علة الحكم لا بد وان تكون منشأ الحكم وكون الاسكار قائما بالمحل لا مدخل له في ذلك فيحصل الظن
بعدم اعتباره ولو سلم فمطلق الاسكار هو العلة ولانه ما ذكره بعينه وارد على هذه العبارة فلو قال علة التحريم الخمر
الاسكار ارتفع الاحتمال المذكور بعينه الثانية التحريم من التافيف الى الضرب وغيره من انواع الاذى
الزائد على اذى التافيف متفق عليه بين الاصوليين لكنهم اختلفوا في انه هل هو بالقياس او لا فالاكثر
على انه قياس وسموه جليا وقال الآخرون ليس بقياس بل الموقف نقله عن موضوعه اللغوي الى المنع من انواع

الاذى

الاذى احتج الاولون بان دلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب لما كان يكون بحسب اللغة وهو باطل لانه
يلزم النقل المخالف للاصل ولانه لو ثبت هذا النقل لم يحسن من الملك المستولي على عدوه ان ينهى جلاده عن الاستخفاف
به عند امره بقتله والتالي باطل فكذا المقدم وهو يشعر بكون الدلالة بالقياس ويشكل بانه اجمع على الدلالة
التي بحسب اللغة ان كان غاية ما يلزم في الدلالة الالتزامية منعها بطلانه لظهور صحته وان كان بما لا ينبغي عنه لم يلزم
من انتفائها وانتفاء النقل بمعنى تعين دلالة القياس لكون اللفظ دالا عليه بعنوانه وهي دلالة الالتزام احتج
الآخرون بانه لو كان قياسا لما قال به مانعو القياس والثاني باطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة
ظاهرة ولانه مع لو منع من العمل بالقياس لم ينتف دلالة النهي عن التافيف على تحريم الضرب وذلك لكون
تلك الدلالة ليست من جهة القياس واجيب عن الاول بان احدا لم يمنع من القياس اليقيني مثل هذا لوما
جرى مجراه وانما منع بعض الناس من القياس الظني ومع ذلك يكون الملازمة ممنوعة بعد المنع من القياس الظني
ان لا يكون قياسا ظنيا والاولى من ذلك ان لا يكون قياسا في الجملة او قياسا يقينيا وعن الثاني بمنع
الشارع من العمل بالقياس انما ينصرف الى القياس الظني اما القطعي فلا واحتجوا ايضا بان المفهوم من قولنا
فلان لا يملك حبة وفلان امين على قنطار هنا انه لا يملك شيئا وانه امين على الدرهم وسبق الفهم الى
هذه المعاني يدل على الحقيقة العرفية واعلم انه يفهم من عبارة المصنف هنا اختياره كون هذه الدلالة من
القياس لانه قال وقياس الضرب على التافيف وقال ميل بعضهم في البحث عند اختياره كون هذا النوع منصوص
العلة حجة هو كذا اختياره تحريم الضرب على تحريم التافيف ومع يكون معنى قوله ليس من هذا الباب انه ليس
من باب المختلف فيه قال العضد الثاني في طرق العلة وفيه مباحث الاول لما ثبت ان القياس حجة لا
مطلقا بل في موضعين احدهما ان يكون الفرع اقوى والثاني ان ينص الشارع على العلة المخصوصة طريق
التعليل في النص واثبت القاشاني طرقا اخرى تخص بشيء منها ان شاء الله تعالى والنص اما
ان يكون قطعيا في دلالته على التعليل مثل العلة كذا وبسبب كذا او لموجب كذا او من اجل
كذا واما ان يكون ظاهرا وهو مثل اللام لكذا او الباء بكذا وان انه كذا او بين ذا وفوق التعليل
مع الاجتماع مثل لعله كذا واما بالايماء مثل ما اذا وقع جوابا عن السؤال كما لو قيل يا رسول الله افطرت
فيقول عليك الكفارة فانه يفيد ظن ان موجب الكفارة هو الافطار ومثل ما اذا ذكر وصفا لو لم يكن موثرا لم
يكن فائدة كما روي انه امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل له انك تدخل بيت فلان وعندهم هرة

فقال عليه السلام انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات فلو لم يكن لكونها من الطوافين اثر في التطهير
لم يكن لذكره فائدة وكتقريره عليه السلام على وصف في المسؤول عنه كقوله لمن سأله اذا جف قال فلا اذن وكتقريره على
حكم ما يشبه المسؤول عنه وتنبيهه على وجه الشبه فيعلم ان وجه الشبه هو العلة كقوله ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته ينبه بهذا
على فساد الصوم بالمضمضة والقبلة لانتفاء حصول المطلوب منهما وكالفرق بوصف صالح للتعليل كقوله
القاتل لا يرث للفارق بين الاحكام الاول ولقوله اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم مع نهيه عن بيع الجنس
بالجنس متفاضلا فانه يدل على ان اختلاف الجنس علة في الجواز وكنهيه عن مانع الواجب واعلم ان الايماء رنة
يدل على العلية وان لم يكن مناسبا لاستبعاد الامر بالجاهل واستخفافه بالعالم اقول لما اختار المصنف كون القياس
ليس بحجة في الشرع اللغوي الصحيح المذكور من اخص التعليل عند بعض النحو ولما الدين على الواجب الغالب
مطلقا فاثبتوا علية الوصف للحكم بطرق اخرى ذكرها وان ضعفها اما النص فالمراد به هنا ما كانت دلالته
على علية الحكم ظاهرة اي بحجة سواء كانت قطعية او ظاهرة محتملة اولا هذا ولا ذاك بل التعليل لازم للمدلول
على ما يأتي اما القاطعة فما كان صريحا في الدلالة على العلة مثل حرمت الخمر لعلة كذا او لسبب كذا
او لموثر كذا او لموجب كذا او لاجل كذا فان كل واحد من هذه الالفاظ الخمسة يدل على العلة دلالة قاطعة
اما ما ليس كذلك مما هو ظاهر في العلية مع احتمال عدمها فمثله اللام والباء وان اما اللام فقد يكون بمعنى
غاية كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقد يكون موقتا كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك
الشمس ومنع قوم من كون اللام للتعليل بدليل حسن قولهم حرمت كذا لعلة كذا ولو كان اللام مفيدا
للتعليل لزم التكرار وتعليل الحكم بعلة التعيين ولقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب
ويستحيل كون الموت والخراب غرضا او موثرا او لازما مقصرا يستحيل كونه غرضا واجيب بان اهل
اللغة نصوا على انها للتعليل واستعمالها في غيره لا ينافي النص المذكور لاحتمال التجوز فهو الظاهر ولولاه
لزم الاشتراك المرجوح بالنسبة الى المجاز واللام في قوله لعلة كذا للتأكيد وفي الشعر تسمى لام العاقبة اي ان
مصير الولدان الى الموت وكذا البناء مصيره الى الخراب وفي قولهم اي لام الدوام والثواب الى المجد والفقد
والتق بالمضاف اليه وهو كثير في اللغة واما الباء فكقوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم وكقوله
وذلك بانهم شاقوا الله فهي تقتضي الموت واما ان فكقوله تعالى ولا تقربوا الزنى انه كان فاحشة وقوله
عليه السلام في قتلى احد زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيمة واوداجهم تشخب دما ويتحقق هذا

الدلالة

الدلالة على العلة عند انضمام بعض هذه الالفاظ الى بعض مثل لعلة كذا او لعلة كذا او لاجل كذا او لما
ما يدل على التعليل لا بوضعه بل باعتبار كون التعليل لازما لمدلوله فيدل على العلة بالايماء والتنبيه
وانواعه ذكر ان شرع ان رتب الحكم عقيب علة بصفة المحكوم عليه فيعلم ان ذلك الوصف علة الحكم كما
روي ان اعرابيا جاء الى النبي عليه السلام وهو لاطم وجهه ناتف شعره يدق صدره وهو يقول هلكت واهلكت
قال النبي عليه السلام ماذا صنعت فقال واقعت اهلي في نهار رمضان فقال عليه السلام اعتق رقبة فانه يحصل
ظن ان العتق انما وجب عليه لاجل الوقاع لان ذكر الكلام الصالح للجواب عقيب السؤال يفيد ظن كونه
جوابا عنه والسؤال معاد في الجواب تقديرا فيصير كانه قال واقعت فاعتق الكفارة فلحق بما اذا
كان الجواب بالفاء الثاني ان يذكر الشارع للحكم وصفا لو لم يكن موجبا لذلك الحكم لم يكن في ذكره فائدة
وهذا يقع على اقسام احدها ان يعني بالسؤال في صورة الاشكال لترك الوصف كما روي انه
عليه السلام امتنع عن الدخول على قوم عندهم كلب فقيل انك تدخل على بني فلان وعندهم هرة فقال عليه السلام انها
لكونها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات فلو لم يكن لكونها من الطوافين اثر في الطهارة
لم يكن لذكره عقيب الحكم بعدم نجاستها فائدة وهذا يلحق بالنص لوجود حرف التعليل وهو ان
فيؤول انها اوثر وجواز ان يكون باعثا اخر غير المذكور وثانيها تقريره عليه السلام على وصف الحكم المسؤول عنه
لقوله عن سئل عن بيع التمر بالرطب اينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن وثالثها تقريره على ما يشبه
المسؤول عنه وتنبيهه على وجه الشبه فيعلم ان وجه الشبه هو العلة في ذلك الحكم لقوله عليه السلام وقد سأله عمر عن
قبلة الصائم هل يفطر ام لا فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه فنبه بهذا على انه لا
يفسد الصوم بالمضمضة والقبلة لانه نظير النقض على ما توهم عمر من كون القبلة مفسدة للصوم
لكونها مقدمة للوقاع المفسد له فنقض النبي عليه السلام ذلك بالمضمضة فانها مقدمة للشرب المفسد للصوم
وليست مفسدة له اما انه لك بنيه على تعليل عدم الافساد بكون المضمضة مقدمة للشرب المفسد فلا
وذلك لان كون القبلة والمضمضة مقدمة للافساد ليس فيها ما يتخيل ان يكون مانعا من الافطار
بل غايته انه لا يكون مفطرا فكان الاشبه ذكره على انه يكون نقضا لا تعليلا وايضا فان الاصل مطابقة
الجواب للسؤال من غير زيادة ولا نقصان اما الزيادة فلعدم تعلق الغرض بها واما النقصان
فلانه من الاخلال بمقصود السائل وعمر انما سأل عن كون القبلة مفسدة للصوم ام لا فالجواب المطابق

ربما يكون ما يدل على الفساد او عدمه وكون القبلة علة لنفي الفساد عن سؤال عنها فلا يكون اللفظ الدال عليها جوابا
مطابقا للسؤال بخلاف النقض فانه يتحقق ان القبلة غير مفسدة فكان جوابا مطابقا للسؤال ومنها ان يفرق
الشارع بين السبب في الحكم بذكر صفة فيعلم انه لو لم يكن تلك الصفة علة لم يكن لذكرها معنى وهو ضربان احدهما
ان يكون حكم احدهما مذكورا في الخطاب نحو العاتل لا يرث فانه قد تقدم بيان ارث الورثة فلما فرق
عم القاتل لا يرث من قريبه وبين جميع الورثة بذكر الاوصاف الذي يجوز كونه مؤثرا في منع الارث علمنا انه العلة
في نفي الارث وثانيهما ما يكون حكمهما مذكورا في الخطاب وهو على خمسة اوجه الاول ان يقع التفرقة بلفظ
يجري مجرى الشرط كقوله عم اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد بعد نهيه عن بيع الربا
متفاضلا فدل على ان اختلاف الجنسين علة في جواز البيع والثاني ان يكون التفرقة بالغاية كقوله تعالى لا
يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فانه دال على ان التفصيل هو في الحكم
٥ ان يستانف احد الشيئين بذكر صفة من صفاته بعد ذكر الاخر ويكون تلك الصفة مما يجوز ان يتوهم
كقوله عم للراجل سهم وللفارس سهمان واعلم ان الحكم بالتعليل في هذين القسمين مبني على ان التفرقة
لابد لها من سبب ولا يدري الا ذكر الوصف فالثالث ذكر النهي عن فعل يمنع من الفعل الذي يعلم وجوبه علينا فيعلم ان العلة
في ذلك النهي هو كونه مانعا من ذلك الواجب كقوله تع يا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة
فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فانه لو لم يكن النهي عن البيع لكونه مفوتا ومانعا من السعي لما كان ذكره
في هذا الموضع جائزا من جهة اللغة اذا تقرر هذا فاعلم ان الناس اختلفوا في انه هل يشترط في دلالة الايماء
صلوح الوصف المومى اليه علة للحكم مناسبة ام لا فقال جماعة باشتراطه ومنهم الغزالي وجماعة نفوه والاصح
الاول لان الغالب في تصرفات الشارع ان يكون على وفق تصرفات العقلاء واهل العرف ولو قال
الواحد من اهل العرف اكرم الجاهل واستخف بالعالم قضى كل عاقل انه ليس مراده الزام الجاهل لجهله ولا با
ستخفاف العالم لعلمه وذلك لا يصلح للتعليل نظرا الى تصرفات العقلاء التي لا تستبعد امثال ذلك الحكم وفقا
العقد فان الفقهاء اتفقوا على امتناع خلو الاحكام الشرعية عن الحكمة اما على طريق الوجوب كما هو مذهب
المعتزلة او على الاتفاق كما هو راي الاشاعرة سواء ظهرت الحكمة او لم تظهر والاصح الاخر وبانه
يصح عرفا ان يقال اكرم الجاهل واستخف بالعالم ولا علة لهذا الاستقباح الا ما يفهم من كون جعل الجهل
علة للاكرام والعلم علة للاستخفاف لا شيء غير ذلك من موجبات القبح فاذا الجاهل قد يستحق الاكرام

ولا يتوقف بعضها على بعض [illegible]

بشجاعة وكرمه

وكرمه والعالم قد يستحق الاستخفاف لبخله وفسقه وذلك يؤذن بان ترتيب الحكم على الوصف
يفيد كونه علة لو لم يكن مناسبا وهو المطلوب قيل عليه ان علة الاستقباح هنا افادة
الحكم بما ينافيه فان الجهل مانع من الاكرام والعلم مانع من الاستخفاف وواجب بالمنع والمنافاة
بين الجهل والاكرام والعلم والاستخفاف وقد بينا جواز اجتماعهما في الصورة المذكورة والحق ان
القبح هنا ليس للتعليل بل لاستلزام النهي عن اكرام من يستحق الاكرام وهو العالم والنهي عن الاستخفاف
عن مستحقه وهو الجاهل في ظن السامع لانه يتبادر الى الذهن ان الامر باكرام صفة تستدعي الجهل والامر بالاستخفاف
بصفة تستدعي العلم والاصل عدم صفات اخرى ولشمول الامر المذكور الاستخفاف بالعالم الجامع لصفات
الكمال الخالي عن النقائص واكرام الجاهل الخالي عن صفات الكمال الجامع للنقائص ولهذا يقبح قول
القائل لا تكرم احدا اصلا لتنزيله منزلة من يستحق الاكرام في النهي عن اكرامهم قال البحث الثاني
في المناسبة المقتضي للعلية المناسب ما يفضي الى موافقة الغرض تحصيلا وابقاء وقيل الملائم لافعال
العقلاء في العادات وهو حقيقي وعرفي والحقيقي ان تعلق بالمصالح الدنيوية وكان في محل الضرورة
او لم يتضمن حفظ المقاصد الخمسة النفس والمال والنسب والعقل والدين فشرع القصاص والضمان
والحد والقتل وان كان في محل الحاجة فكتمكين الولي من تزويج الصغيرة خوف فوات الكفو وان لم يكن في محل الضرورة
والحاجة فهو ما يجري مجرى التحسين كالتحريض على مكارم الاخلاق كتحريم تناول القاذورات و
سلب اهلية العبد للمناصب الجليلة وان تعلق بالمصالح الاخروية فهي الحكمة العلية وعن الحقيقي هو
الاقناعي وهو ما يظهر مناسبته عند البحث بظهور الخلاف اذا عرفت هذا فنقول ان المناسبة لا يدل
على العلية لجواز كون العلة غير ذلك الوصف او عدم كون الحكم معللا وبالخصوص على راي الاشاعرة
الذين منعوا من التعليل في احكام الشرع بالعلل مطلقا ولا سيما على راي المعتزلة ايضا لتجويز ترجيح
احد الطرفين من المختار لا لمرجح او لمصلحة مجهولة اقول الكلام في المناسبة اما في ماهيته او في اقسامه
واحكامها الاول فقد ذكروا في تعريفه امرين احدهما الذي يفضي الى ما يوافق الانسان تحصيلا او
ابقاء وقد يعبر بالتحصيل عن جلب النفع والابقاء بدفع الضرر لان ما يطلب ابقاؤه فازالته مضرة وابقاؤه
دفع لتلك المضرة وكل واحد من التحصيل والابقاء قد يكون معلوما وقد يكون مظنونا
وعلى التقديرين فقد يكون دينيا وقد يكون دنيويا والمنفعة اللذة او ما يكون وسيلة اليها

والمفسدة الالم او ما يؤدي اليه وعرفت اللذة بادراك الملائم والالم بادراك المنافي والحق انهما غنيان
عن التعريف لكونهما من الوجدانيات فان كل عاقل يدرك بالضرورة التفرقة بينهما وان كل واحد
منهما متميز عن غيره من الاعراض النفسانية وذلك اظهر من كل ما يعرف به وكان ينبغي تقييد ما يفضي اليها
يوافق الغرض تحصيلا او ابقاء ليعم على اقرب الوجوه الممكنة العادة بحيث يخرج من التعريف
سلوك ابعد الطريقين لتحصيل الغرض مع امكان سلوك الاقرب فانه ليس مناسبا مع كونه
التعريف له من دون القيد المذكور ويخرج الاسراع والعدو في ذلك اليوم الخارج عن العادة فانه
ليس مناسبا مع انه ملائم لافعال العقلاء في العادات فيقال هذه اللولوة مناسبة لهذه
اللولوة والملائمة جمعها في سلك واحد عادة وهذا التعريف لمن يقول بتعليل احكام الله بالحكم وا
لمصالح والتعريف الاول لمن لم يقل بذلك والحاصل مما علم ان المناسب قد يكون حقيقيا وقد
يكون اقناعيا والحقيقي يكون لمصلحة تتعلق بالدنيا تارة وبالاخرة اخرى فالاول على اقسام
ثلثة لانه اما ان يكون في محل الضرورة وهي المتضمنة لحفظ احد المقاصد الخمس والمال
والعقل والدين والنفس فان الشرع حكم القصاص حفظا للنفس وبالمال شرع الضمان والحد وحد
السرقة والمحاربة والنسب شرع الزواجر عن الزنا كالجلد والرجم اذ المزاحمة على الابضاع تفضي
الى اختلاط الانساب الموجب لانقطاع تعهد الاولاد وفيه التوثب على الزوجة بالفعل الجالب
للفتن والفساد والدين محفوظ بشرع الزواجر عن الردة والقتال بقتال اهل الحرب وقد نبه الله تعالى
على حفظه بقوله فاقتلوا الذين لا يؤمنون بالله واما العقل فمحفوظ بتحريم المسكر والحد عليه وقد
نبه الله تعالى على ذلك بقوله يوقع بينكم العداوة والبغضاء واما ان يكون في محل الحاجة مثل تسليط الولي
في تزويج الصغيرة فانه وان كانت مصلحة النكاح غير ضرورية لكنه محتاج في تلك الحال الا انه محتاج
اليه بوجه وهو تقييد الكفو الذي ربما يفوت لو لم يحصل بدله واما ان لا يكون في محل الضرورة ولا الحاجة بل في
التي تجري مجرى التحسينات كتقرير الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وهو قد يقع لا على معارضة
قاعدة معتبرة كتحريم تناول القاذورات وسلب العبد اهلية الشهادة لكونها من اسنى المنا
صب والعبد نازل المرتبة والقدر والجمع بينهما غير ملائم وقد يقع على معارضة قاعدة معتبرة
كعقد الكتابة فانها وان كانت مستحسنة في العادات الا انها في الحقيقة بيع الانسان ماله

بالر

بالرق وهو غير معقول واما ما يكون مناسبا لمصلحة تتعلق بالاخرة فهي الحكمة العملية وهي المذكورة
في رياضة النفس وتهذيب الاخلاق والمواظبة على العبادات فانها مصلحة للسعادة في الاخرة
واما الاقناعي فهو ما يظهر كونه مناسبا ويكشف البحث والتأمل عن عدم مناسبته كتعليل الشافعي
تحريم بيع الخمر والعذرة والميتة بالنجاسة وقياس الكلب عليها لان كونه نجسا يناسب اذلاله
ومقابلته بالمال اعزاز له والجمع بينهما باطل فهذا مظنة المناسبة من اول الامر وفي الحقيقة ليس كذلك لان معنى
نجاسته منع الصلوة معه ولا مناسبة بين المنع من استصحابه في الصلوة وبين تحريم بيعه واعلم ان المناسبة اقساما
اخرى بحسب النظر اليها بالنظر الى اعتبار الشارع والغاية التي ذكرها اذا تقرر هذا فاعلم ان القائلين بكون القياس
حجة مطلقا ذهبوا الى ان المناسبة والاعتبار يدل على كون ذلك الوصف اعني المناسب المعتبر علة
الحكم المقترن به لانه تعالى شرع الاحكام لمصالح العباد وهذا الفعل مشتمل على هذه المصلحة فيحصل ظن ان الباعث
له تعالى على شرع هذا الحكم اما المقدمة الاولى فلانه تعالى خصص الواقعة المخصوصة بالحكم المعين لمرجح لاستحالة
ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وليس عائدا الى الله تعالى وفاقا فهو عائد الى العبد وليس مفسدة له
ولا ما ليس بمصلحة ولا مفسدة اجماعا فتعين كونه لمصلحة العبد واما الثانية وهي اشتمال الفعل المعين
على هذه المصلحة فظاهر لانا نحكم بعلية الوصف اذا عرفنا انه كذلك واما الثالثة وهي حصول الظن
فان الباعث له تعالى على شرع الحكم تلك المصلحة فلانه لو كان غيرها لكان ذلك الامر اما حاصلا في
الازل فيلزم كون الحكم ازليا وهو محال والا لكان المكلف ازليا لاستحالة التكليف من دون مكلف
واما غير حاصل فيتحقق ظن استمراره على العدم لما ياتي في الاستصحاب والجواب ان ما ذكره لا يتمشى
على اصولهم اما الاشاعرة فلان مذهبهم ان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض والغايات مع انه لا
يكون شرع الاحكام لاجل مصالح العباد عندهم ولا يحصل ظن كون المصلحة التي اشتمل عليها الفعل
باعثا على شرع حكمه ولان افعال العباد مخلوقة لله تعالى عندهم مع اشتمالها على الكفر والظلم والعبث
والعصيان المسلوب عنها المصلحة فكيف يكون افعاله تابعة لمصالح العباد واما المعتزلة فلان عندهم
ان الترجيح من غير مرجح جائز ومع ذلك لا يحتاج شرع الحكم الى علة اصلا بل يجوز تخصيص الواقعة المعينة
بالحكم المخصوص المخصص اصلا ولمصلحة غير معلومة للعباد وما ذكره من بيان كون المناسبة غير
دالة على العلية من احتمال كون العلة غير الوصف المناسب او كونه غير معلل بشيء اصلا او لحكمة

مجهولة وان اريد بالدلالة الدلالة اليقينية اذا كان المراد الدلالة الظنية فلا بد لانتفاء الاحتمالات
المذكورة لا لمنع من تحقق الظن بانتفائها خصوصا على رأي من يكون الاحكام تابعة لمصالح العباد فقال
بل يستدل القائلون بالعلية المناسب الى ما علم ان الشرع اعتبره والى ما لم يعتبره والمجهول والاول قد
يعتبر في نوعه الحكم كالاسكار المعتبر في التحريم فان العلة واحد في الخمر والنبيذ والحكم واحد وانما اختلفا
فيهما بالمحال وقد يعتبر تأثير نوعه في جنس الحكم كالاخوة من الابوين المقتضية للتقدم في الميراث فيقتضي في
النكاح فالاخوة نوع في الموضعين وولاية النكاح مخالفة لولاية الميراث في النوع وان اتحدتا جنسا
وقد يعتبر تأثير جنس الوصف في نوع الحكم كاسقاط قضاء صلوة الحائض بالمشقة وقد ظهر تأثير جنس
المشقة في اسقاط قضاء الصلوة لتأثير مشقة السفر في اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين وقد
يعتبر تأثير الجنس في الجنس لتعليل الاحكام التي تشهد لها صور معينة كاقامة الشرب مقام القذف بالحكمة صح
وكاقامة الخلوة مقام الوطي في الحرمة لاشتراكهما في اقامة الشيء مقامه واقواها الاول ثم تترتب الجنس
متفاوتة فيتفاوت الظن بحسبها والمناسب الذي علم ان الشرع الغاه غير معتبر والمجهول الا ان يكون
بحسب صاف حفرة كونه مصلحيا لان عموم المصلحة معتبر وهذا هي المصالح المرسلة ومن المناسب ملايم
يشهد له اصل معين وهو الذي اثر نوع الوصف في نوع الحكم واثر جنسه في جنسه كالقياس المستقل على
المجدد فان خصوص القتل معتبر في خصوص كونه قصاصا وعموم الجناية معتبر في عموم جنس العقوبة
ومنه غير ملايم ولا يشهد له اصل كحرمان القاتل عن الميراث معارضة له بنقيض قصده لو فقد النص وهو
مردود اجماعا ومنه مناسب ملايم لم يشهد له اصل بل اعتبر جنسه في جنسه لا نوعه في نوعه كالمصالح المرسلة
ومنه مناسب يشهد له اصل معين لكنه غير ملايم بل يشهد نوعه لنوعه لا جنسه لجنسه كالاسكار المناسب
لتحريم التناول صيانة للعقل وشهد له الخمر بالاعتبار ولم يشهد لسائر الاصول وهو المناسب الغريب وقول
هذا اشارة الى ما في اقسام المناسب ... اما ان نعلم ان الشارع اعتبره او نعلم انه الغاه او لا نعلم
شيئا والاول اما ان يعلم بنص او اجماع او ترتيب على وفقه والثابت بالاول يسمى المؤثر والثابت فالمؤثر
يتنوع لانه اما ان يعتبر بخصوصه او عمومه او بهما ... الحكم المعلل ... جنسه او فيهما ومضروب الثلثة
في مثلها تسعة لكن الواقع في الشرع منها اربعة اقسام ذكرها هي الاول يعتبر بالنظر الى العلم باعتبار
الشارع اياه وعدمه وذكر انه يقال الوصف المناسب اما ان يعلم ان الشارع اعتبره او لا والثاني اما

ان

يعلم ان الشارع الغاه او لا والاول وهو ما علم اعتبار الشارع له على اربعة اقسام احدها ان يكون نوع
الوصف معتبرا في نوع الحكم كالاسكار فانه نوع اشترك فيه الخمر والنبيذ لان الاختلاف بين الاسكا
رين والتحريمين ليس الا باعتبار اختلاف المحال وهو لا يوجب اختلافا في الحال فاذن الوصف واحد بالنوع
وكذلك الحكم وثانيها ان يكون نوع الوصف مؤثرا في جنس الحكم كالاخوة من الابوين المؤثر في التقدم على
الاخوة من الاب خاصة في الميراث باعتبار اجتماع النسبين فيقاس عليه التقدم في النكاح لان جنس وصفاه
وقد اعتبره الشارع في الميراث فالاخوة من الابوين نوع واحد في الصورتين اعني الميراث والنكاح
وولاية الميراث مخالفة لولاية النكاح الا انهما يشتركان في جنس الحكم بمعنى كونه مؤثرا في جنس واحد
لها وهو مطلق الولاية وثالثها تأثير الوصف في نوعه مما هو من انواع جنس الحكم بمعنى كونه مؤثرا في ذلك
الجنس فالمراد بالحكم المنسوب اليه الجنس هو الحكم في الفرع الثالث تأثير جنس الوصف في نوع الحكم كاسقاط
قضاء الصلوة عن الحائض تعليلا بالمشقة فانه قد ظهر تأثير جنس المشقة في اسقاط قضاء الصلوة
كما في تأثير مشقة السفر في اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين فاسقاط قضاء الصلوة مطلقا
نوع واحد يشترك فيه قضاء الصلوة المتروكة بالحيض والسفر واختلافهما انما هو بحسب اختلاف الا
سباب المبيحة للترك واما المشقة اللاحقة للحائض مخالفة للمشقة اللاحقة للمسافر فهما نوعان مختلفان
يشملهما جنس وهو مطلق المشقة والمراد بالوصف المنسوب اليه الوصف في الفرع وهو المشقة الجنس
اللاحقة للحائض الرابع تأثير جنس الوصف في جنس الحكم لتعليل الاحكام بالحكم التي تستشهد لها
اصول معينة كاقامة الشرب مقام القذف في ايجاب الحد اقامة لمظنة الشيء مقامه قياسا على
اقامة الخلوة بالمرأة المحرم وطوها في الحرمة لما كانت الخلوة مظنة الوطء وقد اشتركا في اقامة
مظنة الشيء مطلقا مقامه في الحكم والمظنتان مختلفتان اذ مظنة القذف مخالفة لجنسها لمظنة الوطء
فالوصف الذي بينهما جنسه والحكم فيهما مختلف بالجنسية ايضا لان ايجاب الحد مخالف لتحريم الخلوة
واقوى هذه الاقسام الاول وهو ما اذا كان نوع الوصف مؤثرا في نوع الحكم لقوة
الظن بمثل تعليله الوصف للحكم باعتبار زيادة ما به الاشتراك بين وصف الاصل والفرع لاتحادهما
نوعا فهما مشتركان في الحقيقة وفي مقوماتها من الاجناس والفصول وفي لوازمها وخواصها
ولا تغاير بينهما الا بالامور الخارجية العارضة كالمحال وما يجري مجراها وكذلك حكم الاصل والفرع

فانها لما اتحدا نوعا اشبه كان في ذلك كله واما ان جنسه في جنس الحكم او نوعه في جنس الحكم وجنسه
في نوع الحكم فالظن الحاصل فيه بعلية الوصف للحكم اضعف من الاول لقلة المشتركات بينهما ثم ان مراتب
الجنس متفاوتة للقرب والبعد فما كان الاشتراك بينهما في جنس قريب اقوى مما كان الا
شتراك بينهما في جنس بعيد خاصة والاشتراك في البعيد اقوى من الاشتراك في الابعد خاصة
وقيل اعم اوصاف الحكم كونه حكما ثم ينقسم الى تحريم وايجاب وندب وكراهة والواجب ينقسم الى
عبادة وغير عبادة والعبادة تنقسم الى الصلوة وغيرها والصلوة تنقسم الى فرض ونفل
فما ظهر تاثيره في صلوة الفرض اخص مما ظهر تاثيره في الصلوة مطلقا وهو اخص مما ظهر تاثيره
في العبادة مطلقا وكذلك الحال في جانب الوصف فاعم اوصافه كونه وصفا ينا[ط] به حكم شرعي
ثم كونه وصفا مناسبا ثم الضروري ثم ما يتضمن حفظ النفس ثم بالجملة فالاوصاف انما تعتبر اذا ظن
التفات الشارع اليها وكلما كان التفاته اكثر كان الظن الحاصل به اقوى وفي هذا الكلام مواضع
بحث فانه قسم الواجب الى الصلوة وغيرها ثم قسمها الى فرض ونفل فيلزم من ذلك كون النفل قسما
من الواجب وجعل الفرض اخص من الصلوة وفيه نظر لصدق الفرض على غير الصلوة والحق ان بينهما
عموما من وجه لصدق الصلوة على غير الفرض وصدق [illegible] اقوى الاقسام
الاربعة المذكورة للاوصاف المناسبة مطلقا لان الوصف الملائم الذي يشهد له اصل معين بالاعتبار
اقوى من الغريب الذي هو القسم الثاني من الاقسام الاولى وهو ما الغاه الشارع ولم يلتفت اليه فهو غير معتبر
اتفاقا وان كان مناسبا وذلك كقول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان وهو
صائم عليك صوم شهرين متتابعين فلما انكر عليه حيث لم يامره بالعتق مع اتساع ماله قال
لو امرته بذلك لسهل عليه واستحقر اعتاق رقبة في قضاء وطره فكانت المصلحة في ايجاب الصوم
عليه تضييقا مبالغة في زجره فهذا وان كان مناسبا غير انه لم يشهد له اصل بالاعتبار بل ثبت
ان الشارع الغاه واعرض عنه في مواضع من الكتاب العزيز الثالث من القسم الاول وهو
ما يعلم ان الشارع اعتبره ولا يعلم انه الغاه وهو المجهول وهو اما ان يكون كذلك اي
مجهول التفات الشارع اليه الغاء واعتبارا بحسب اوصاف خاصة اخص من كونه وصفا علما
في الجلد والاعم من اهل الجلية اعني عموم كونه مصلحة لم يشهد له بالاعتبار اذ الشارع مطلقا

الى

الى مراعاة المصالح في الاحكام وكما تقدم وهذا القسم هو المصالح المرسلة ثم الوصف المناسب ينقسم
باعتبار الملائم والغريب اعتبارا وعدمهما الى اربعة اقسام لانه اما ان يشهد له اصل معين وهو الذي اثر
نوعه بالمحدد في ايجاب القصاص فان خصوص القتل وهو نوع واحد يشترك فيه القتل بالمحدد
والقتل بالمثقل معتبر في خصوص وجوب القصاص وهو نوع من الحكم وهو معنى ما اثر نوعه في
نوعه وعمومه جنس الجناية معتبر في عمومه جنس العقوبة وهو معنى ما اثر جنسه في جنس الاحكام
جنس القتل والعقوبة جنس القصاص الثاني المناسب الذي لا يكون ملائما ولا يشهد له اصل فهذا
مردود بالاجماع مثاله حرمان القاتل عن الميراث معارضة له بنقيض مقصوده لو قدرنا انه لم
يرد فيه نص حرمانه عن العاقل للمورث او غير ذلك مما لم يلتفت الشارع اليه في صورة من الصور
فلا يقاس عليه المطلقة بالثلاث في المرض الثالث ما يكون ملائما ولم يشهد له اصل معين بالاعتبار
بمعنى انه اعتبر جنسه في جنسه لكن لم يوجد له اصل يدل على اعتبار نوعه في نوعه وهذا هو المصالح
المرسلة الرابع ما لا يكون ملائما اي لم يوثر جنسه في جنس الحكم ويشهد له اصل معين بالاعتبار اي
اثر نوعه في نوعه كالاسكار فانه وصف مناسب لتحريم التناول صيانة للعقل وقد شهد له الخمر
بالاعتبار لكن لم يشهد له سائر الاصول وسمى المناسب الغريب وفي قبوله بين القائلين خلاف والاظهر
عند اكثرهم قبوله ومن هذه الاقسام الاربعة والاربعة التي قبلها تداخل قال البحث الثالث
في ان الشبه لم يقتصر الا على العلة الوصف الذي يناسب الاحكام ان كان مستلزما للمناسب
يسمى شبها وان لم يكن مستلزما يسمى طردا وليس بحجة لانه ليس بمناسب فيكون مردودا اجماعا وقيل الشبه
الوصف الذي لا يناسب الحكم لكن عرف بالنص تاثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم
من حيث انه غير مناسب يظن عدم اعتباره في ذلك الحكم ومن حيث علم تاثير جنسه القريب في الجنس
القريب للحكم مع ان سائر الاوصاف ليس كذلك يظن استناد الحكم اليه ولتكن علة كما تقدم اقول
اسم الشبه يطلق على كل قياس الحق فيه الفرع بالاصل بجامع يشبه واصطلح في تعريف الوصف
الشبهي فقال القاضي ابو بكر الوصف اما ان يكون مناسبا للحكم لذاته اولا والاول هو المناسب
والثاني اما ان يكون مستلزما للمناسب للحكم لذاته اولا والاول هو الشبه والثاني هو الطرد
فجعل الشبه قياس الدلالة وهو الجمع بين الاصل والفرع بما لا يناسب الحكم ولا يكون مستلزما للمناسب

وقال الآخرون الوصف الذي لا يناسب الحكم لعله لا يكون قد عرف فيه بعض تأثير جنسه القريب في
الجنس القريب لذلك الحكم او لا او لا وهو الشبهية لانه من حيث عدم مناسبته الحكم نظرا الى نفسه
معتبر ومن حيث ان الحكم غير مستند اليه ومن حيث تأثير جنسه في جنسه مع انعقاد ذلك عن غيره من الاوصاف
نظنه استناد الحكم اليه والاصح انه حجة قياس على الاشباه فهو يتردد الوضع بين الطرد والمناسب فيلتحق
باقوى المشابهة بينه وهل هو حجة الاصح لا وهو مذهب القاضي ابي بكر لان الوصف الشبهي
ان لم يكن مناسبا للحكم كان طرديا والوصف الطردي مردود بالاتفاق وان كان مناسبا خرج
عن كونه شبهيا لما تقدم في تعريفه والمناسب معقول عند القائلين اجماعا ولان التعويل في
العمل بالقياس وثباته انما هو على عمل الصحابة ولم يثبت عندهم التمسك بالاوصاف الشبهية
لانا قد بينا ان المناسب عند اهل العلم فالشبه اولى ان لا يكون دالا عليه وقال الآخرون انه
يفيد ظن التعليل واجابوا عن الاول بمنع رد الوصف الذي لا يكون مناسبا ومنع الاتفاق
عليه بل انما هو على رد ما ليس مناسبا ولا مستلزما له ولم يؤثر جنسه في جنس الحكم اما المستلزم
للمناسب او الذي اثر جنسه في جنس الحكم فلا نسلم انه مردود وهو محل النزاع وعن الثاني
النمع من انحصار دليل حجية القياس في عمل الصحابة بل المعول عليه على نحو فاعتبروا يا اولي
الابصار وغيره مما تقدم ثم احتجوا بانه يظن كونه مستلزما للعلة لان الاشتراك فيه يفيد ظن الا
شتراك في العلة وعلى التفسير الثاني للشبه انه لما ثبت ان الحكم لا بد له من علة وان العلة اما هذا
الوصف الشبهي او غيره ثم رأينا ان جنس هذا الوصف مؤثر في جنس ذلك الحكم ولم يوجد هذا المعنى
في غيره من سائر الاوصاف كان حصول العلم باستناد الحكم الى ذلك الوصف اقوى من استناده
الى غيره من الاوصاف واذا ثبت انه يفيد ظن العلية كان حجة لوجوب العمل بالظن
والجواب عن الاول ما ذكرناه من ان المناسب ليس محل النزاع وقدم عليها تقدم وهم انما يكون ملزوما للعلة
خلافي النهاية وشكك بان ملزوم ما لا يكون علة لا يمتنع ان يكون ملزوما للعلة وعن الثاني بمنع
انحصار كل حكم الى العلة والا لزم التسلسل وبمنع حصر الاوصاف فيما ظهر فيجب تعليل الحكم
بوصف لم يظهر او كون العلة مجموع الاوصاف او احد جزئياته الوصف وبوجود وجود
مانع من الفرع وعدم شرط والجواب ان هذه الاحتمالات قادحة في العلة فيكون الوصف

عليها الظن

الظن بذلك فلا اقل ان ينبغي ان يمنع وجوب عموم العمل بالظن لقوله تعالى ان بعض الظن اثم وقوله واجتنبوا كثيرا
من الظن قال البحث الرابع في الدوران وهو الاستلزام في الوجود والعدم ويسمى الاول الطرد
والثاني العكس وقد يقع في صورة واحدة كالخمر المسكر فان الاسكار للتحريم فيه وعدمه لعدمه وقد يقع في
صورتين وليس حجة لوجوده في العلة والمعلول المتساويين واحد العلة وشرائط المعلول المساوي
والحد والمحدود والجوهر والعرض والمتضايفين والحركة والزمان واحد المعلولين المتساويين مع الآخر
اقول الدوران عبارة عن ثبوت الحكم عند وجود وصف وهو الطرد وعدمه عند عدم ذلك الوصف وهو
العكس وذلك قد يكون في صورة واحدة كالتحريم مع الاسكار في العصير فانه لما لم يكن مسكرا في اول الامر
لم يكن حراما ولما حدث له وصف الاسكار تجدد له وصف التحريم ولما زال عنه الاسكار بان صار خلا زال التحريم
وقد يكون في صورتين كالكيل مع تحريم التفاضل فانه موجود عند وجوده كما في البر ومعدوم عند عدمه
كما في الثياب والاول اقوى لانه يتطرق احتمال في الثاني ما لا يتطرق الى الاول مثل جواز كون العلة
في صورة الوجود بعض المحل او لازم من لوازمه وهي مفقودة في صورة العدم وهل هو حجة قال قوم يدل
على العلية قطعا وهو منقول عن بعض المعتزلة وقال الآخرون يدل عليها ظنا لافادته الظن كما لو دعي
رجل باسم فغضب ثم دعاه غيره لم يغضب وتكرر ذلك مرارا اغلب على الظن ان علة غضبه دعاؤه
بذلك الاسم وربما ينتهي الى العلم مع التكرر وذلك معلوم بالضرورة واذا افاد الظن في هذه الصورة كان
مفيدا له في الصورة لان افادة الظن لمجرد الدوران وهو حاصل في كل صورة من صوره وقد تقدم
وجوب العمل بالظن واستشكل النمع بعموم وجوب العمل بالظن والآخرون على انه ليس بحجة لوجهين احدهما ان
بعض الدورانات لا يفيد ظن العلية فوجب ان لا يكون شيء منها يفيد الظن للعلية اما الاول فلان الدوران
يتحقق بين المساوي وبين المعلولين المساويين مع امتناع كون المعلول علة لعلته وكون احد المعلولين
علة للآخر وكذا احد العلتين المساويتين في العموم والخصوص لكن عندنا فانهما دائران معا مع انتفاء العلية
وكذا شرائط المعلول المساوي فانها دائرة مع ذلك المعلول مع علته وليست علة المشروط ولا العلة
والحد دائر مع المحدود والجوهر مع العرض والجسم مع الكون واحد المتضايفين دائر مع الآخر كالابوة مع البنوة
والحركة دائرة مع الزمان مع انتفاء العلية في ذلك كله واما بيان الثاني فلانه لو افاد ظن العلية في صورة
لكان في صور الدوران لان افادة لمجرد الدوران فيلزم الترجيح بغير مرجح لتحققه في غير تلك الصورة مع عدم

العلة والمعلول
العلة والمعلول

افاد فالظن لكل العلة وان كان لامر اخر فيكون المعتبر لظن العلية انما هو ذلك الامر الاخر والمجموع المركب منه ومن
الدوران وعلى كلا التقديرين لا يكون الدوران بمجرده علة مثبتة لظن علية الوصف المدار وهو المطلوب الثاني
وهو الذي هو عليه المتقدمون وذلك لان الانعكاس في العلل الشرعية غير شرط فلا يكون معتبرا فيبقى
الطرد بمجرده وهو غير دال على العلية اتفاقا واعترض بانه لا يلزم من عدم افادة كل من العكس والطرد بمجرده
ظن العلية ان لا يكون مجموعهما مفيدا لها قال البحث الخامس في السبر والتقسيم وهو عبارة عن عدد او
صاف ادعى بالاستقراء الانحصار فيها وسلب العلية عن كلها الا الذي ادعى وليس طريقا صالحا لجواز
الاستغناء عن العلة فانه لو كان لكل حكم مستند الى علة لزم التسلسل وكون العلة غير هذه الاقسام
او جزئي احدها او ما تركب من بعضها او جميعها او للحكم وبطلان الاصل بالنسبة الى الفرع او ممنوع على الفرع
لمانع واعلم ان الجامع بين الاصل والفرع الا كذا او كذا او كل منها لا تاثير له في الحكم فيمتنع الحكم بينهما وهو الاشتراك مدّ يكون بالغاء الفارق كما يقال لا فرق بين الاصل والفرع م
في عرف الفقهاء وقد يسمى بتنقيح المناط اذا كان الجامع الوصف المستنبط فاثبات الحكم في الاصل معللا به
يسمى تخريج المناط واثبات الوصف في الفرع يسمى بتحقيق المناط والاول يرجع الى السبر والتقسيم وابطال ما بقي
ابطال امور اصل السبب اعتبار ... والسبب انتفاء العلة عنها ليتحقق العلية فيما بقي واعلم ان
التقسيم ان كان حاصرا بحيث لا يكون احتمال الا وهو مندرج في احد التقسيم كما يقال هذا الحكم اما ان لا يكون
معللا او يكون فاما بهذا الوصف او بغيره ويبطل الاول والثاني فيتعين الثالث وهو طريق يفيد
للعلم اذا بطل القسمين المغايرين للمدعى بطريق قطعي وهو المعول عليه في العلل العقلية وقد يستعمل
في الامور الشرعية كما يقال ثبت بالاجماع ان ولاية الاجبار معللة اما بالصغر او البكارة وبطل الاول
لاستلزام ثبوت الولاية على الصغيرة الثيب وهو منتف بقوله الثيب احق بنفسها من وليها وان كان التقسيم
المنتشر فكما اذا ادعي الاجماع على انحصار العلة في الاقسام المذكورة بل الفارق يقتصر على ان يقول
علة حرمة الربا في البر اما ان يكون معللا او لا والاول باطل والا لكان تعبدا وهو خلاف الاصل لان
اثبات الحكم بها نادر وبالتعليل غالب اما وجوبا عند المعتزلة او امكانا عند الاشاعرة والالحاق بالـ
لغالب اولى والاول اما ان يكون معللا بالطعم او الكيل او القوت والكل باطل الا الطعم فتعين
التعليل به وهو حجة عند بعضهم لانه لما كان الغالب على الاحكام ان يكون معللا بعلة ظاهرة وعلم انه
للمجتهد بعد البحث والتامل سوى الاوصاف المذكورة واتفق عن عدد او ادلة منها كونه علة سوى الوصف

للمدعي

المدعى علة غلب على الظن ان الحكم معلل به والعمل بالظن واجب وعند الاكثر انه ليس بحجة لجواز استغناء الحكم
عن العلة فانه لو وجب تعليل كل حكم لزم التسلسل فان الحكم بعلية العلة حكم يكون مفتقرا الى علة والحكم بعلية
تلك العلة تحتاج الى اخرى وهكذا الى غير النهاية سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون العلة امرا مغايرا لما ذكرتم من الاوصاف
وعدم وجدان المجتهد لا يدل على العدم لجواز تقصيره اذ لو كان مطلقا لاجتهاد ما كلفا الا الصنف المجتهدان
او جزئي احدها بان يكون احد تلك الاوصاف منقسما الى طبيعتين احدهما علة للحكم والاخرى ليس كذلك
او ما تركب من بعض ما قسمتم وصفين منها او ثلثة او يكون العلة مجموع تلك الاوصاف سلمنا ان العلة ذلك
الوصف لكن لا يتحقق الحكم في الفرع عند تحققه لجواز ان يكون الحكم موقوفا على شرط موجود في الاصل
مفقود في الفرع او ان الحكم مانعا على العكس من ذلك ومع ذلك فيفعل الاتحاد الى آخر الرابع القطع والظن
الغالب بتعليل الحكم بذلك الوصف متحقق وهذه الوجوه راجعة الى منع الحصر ويكفي بالجزم فيه ثم ان تطرق
الاحتمالات المذكورة لا تمنع الجزم بالعلية اما الظن فلا واعلم ان الحاق حكم المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون
بالغاء الفارق بينهما كما يقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا او كذا ويبين كون كل منهما لا تاثير له في الحكم فيلزم اشتراك
الاصل والفرع فيه والحنفية يسمونه هذا بالاستدلال ويفرقون بينه وبين القياس ويسميه الغزالي تنقيح المناط وهو
السبر بين الاصل والفرع او العذر الذي اشار به الاصل على الفرع واستدل بالظن ان الفارق ملغى فيثبت ان
المشترك هو العلة وهو متحقق في الفرع فيجب تحقق الحكم فيه كما يقال جامع في نهار رمضان فيلزمه كالجماع الاعرابي
لانه لا فرق بينهما الا كونه اعرابيا او شخصا معينا او في زمان معين او يوم او ساعة او كون الموطوءة زوجة او غيرها
اذ لا مدخل لشيء في التاثير اذا كان كذا او كذا وهذا الطريق راجع الى السبر والتقسيم وكلما يرد عليه ما يبطل كونه
طريقا صالحا للتعليل فهو وارد عليها هذا ما ذهب اليه ان كون الحكم غير معلل اصلا او كون العلة مجموع ما به الاشتراك
او ما يتركب من بعض اقسام او المركب مما به الاشتراك والافتراق او غير ذلك كما ذكره واما تخريج المناط فهو عبارة
عن النظر والاجتهاد في اثبات علة الحكم الذي دل عليه النص او الاجماع دون علة كالاجتهاد في معرفة كون
الاسكار علة لتحريم الخمر ليقاس عليه ما يشاركه في ذلك كالنبيذ وهو دون الاول ولذا انكره اهل الظاهرية
وبعض معتزلة بغداد واما تحقيق المناط فهو عبارة عن النظر في معرفة وجود العلة المعلومة علتها مطلقا
بنص او اجماع او استنباط في احاد الصور كما في القبلة فانها مناط وجوب استقبالها وهي معرفة
لعقلاء التربع وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وكون هذه الجهة هي جهة القبلة حال الاشتباه

وهو ان يقال هذا الحكم لا بد له من مؤثر وهو اما العذر م

مظنون بالاجتهاد والنظر في الامارات قال الفصل الثالث في مطالب العلة وهو مباحث الاول النقض
وهو وجود الوصف مع علة الحكم فقيل يمنع مطلقا وقيل لا مطلقا وقيل يمنع في المستنبط دون المنصوصة
وهو الاقرب اما في المستنبطة فلانه على تقدير التسليم فلان علة الحكم ان اعتبر فيها انتفا العارض لم يكن علة تامة
وان لم يعتبر وجد الحكم معه ولا يكون معارضا اما المنصوصة فلانها كالعام فجاز تخصيصها وجوابه انما يمنع
وجود العلة في النقض وليس للمعترض الاستدلال على وجودها فيه لانه انتقال الى مسئلة اخرى وقيل ان ذكر
واما يمنع عدم الحكم في النقض اذا كان انتفا الحكم مذهبا للمعترض خاصة لا ان رجوع في المستدل فلو ساعد
المستدل على اثباتها وكان مذهبا له او لما لم يتم الجواب اقول الاقرب ان تخلف الحكم عن العلة لمانع يقدح في علتها
لان العلة مستلزمة له اذا ثبت فاذا لم يثبت الاستلزام فان كان لا لمانع فهو الاول وان كان لا لمانع قادح في العلة اما
النقض المكسور وهو نقض بعض الاوصاف فانه لا يقدح في العلة كما لو قلنا في الغايب مبيع مجهول الصفة
حال العقد عند العاقد فلا يصح كما لو قال بعتك عبدا فيعترض [illegible] لو تزوج امرأة لم يرها فان من عدم تاثير
كونه مبيعا في النقض والبيع مع ذلك فالكسر نقض دليل الحكم وهو بوجودها مع تخلف الحكم كالشفعة
في الحال وهو [illegible] ان الحكم منوط بالوصف الضابط اعني [illegible] وجمع من ذكر الطرق التي تعلم القايسون
انها دالة على كون الوصف علة للحكم شرع في ذكر الطرق الدالة على نفي ذلك والانفصال عنها وهي المشتغلة
بين الجدليين وهي اربعة النقض وعدم التاثير والقلب والقول بالموجب الاول النقض وهو عبارة عن
وجود الوصف المدعى كونه علة للحكم منفكا عن ذلك الحكم مثاله قول الشافعي في مسالة زكاة الحلي مال
غير نام فلا زكاة فيه كثياب البذلة فيقول المعترض ينتقض بالحلي المحرم فانه مال غير نام مع وجوب الزكاة فقد
تخلف الحكم عن العلة فلا يكون عدم النماء علة في سقوط الزكاة وقد اختلفوا في ذلك واعلم ان النقض هل يقدح
في علية الوصف مطلقا اي سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة وهو مذهب اكثر اصحاب ابي حنيفة ومالك
واحمد وقال اخرون انه لا يقدح مطلقا وفصل قوم فقالوا ان كانت علية الوصف قد ثبتت بالنص لم يقدح
التخصيص فيها وان كانت مستنبطة قدح كما في تعليل ايجاب القصاص بالقتل العمد العدوان وتخلفه
عنه لمانع الابوة واختار المصنف انه يقدح في المستنبطة على تقدير افادة الاستنباط العلة دون المنصوصة
وهو الحق اما الاول فلان ذلك الوصف اما ان يعتبر في اقتضائه ذلك الحكم انتفا المعارض اولا يعتبر فان
كان الاول لم يكن الوصف بمجرده تمام العلة بل يكون جزءا منها والجزء الاخر انتفاء المعارض مع ذلك يقدح في

وان لم يعتبر كان الحكم لازما
لذلك الوصف في كل صور وجوده
وح يتخلف مع وجوده
لوجود المعارض هو

كونه معارضا فيكون تخلف الحكم عن الوصف المذكور قادحا في كونه علة لذلك الحكم سوا تحقق المعارض
في صورة التخلف اولا ولو اورد بانه لا يلزم من عدم توقف العلة على انتفا المعارض حصول الحكم مع حصول
المعارض فانه وان اقتضته لم يكن الا مع انتفا المعارض المساوي او الراجح ولا يلزم منه القدح في المعارض
ولا في العلة ورد بان مجرد الوصف مع قطع النظر عن غيره اما ان يكون علة كافية في اقتضاء الحكم او
يكون اقتضاه الحكم موقوفا على انتفا المعارض الراجح او المساوي فان كفى وجد الحكم بعد ان وجد بالضرورة
وان وجد المعارض فلا يكون معارضا وان توقف على انتفا المعارض لم يكن علة بل جزءها واما الثاني
فلجواز تخصيص العلة اذا كانت منصوصة فلان دلالة العلة المنصوصة على وجود الحكم في محالها
كدلالة اللفظ العام على افراده فانه لا فرق بين قول الشارع حرمت كل مسكر وبين قوله الاسكار علة التحريم
وكما ان تخصيص العام جائز غير قادح في دلالته على ثبوت الحكم فيما عدا محال التخصيص فكذا تخصيص العلة
بتخلف الحكم عنها في بعض صور وجودها لا يقدح في كونها علة له في ذلك البعض وجواب النقض اما
لا باحد امرين احدهما المنع من وجود العلة في صورة النقض فيقول لا نسلم ان الحلي المحرم مال غير نام
وكما لو قال الشافعي في الوضوء طهارة حكمية فيشترط فيها النية كالتيمم فينتقض الحنفي فينتقض بازالة النجاسة
فيقول الشافعي لا نسلم ان ازالة النجاسة طهارة حكمية وهل للمعترض ان يستدل على وجود العلة في صورة
النقض قال قوم لا لما فيه من قلب القاعدة بانقلاب المستدل معترضا والمعترض مستدلا ولانه انتقال من
مسئلة الى اخرى وقيل له ذلك لان الاستدلال على الاول وهو قبيح عند اهل النظر فان المستدل كان بصدد
اثبات كون ازالة النجاسة ليست حكمية وقال اخرون نعم اذ به يتحقق انتقاض العلة وهو هدم كلام المستدل
فكان له ذلك كغيره من الاعتراضات وفصل اخرون فقالوا ان تعين ذلك طريقا للمعترض في هدم كلام المستدل وجب
قبوله منه تحقيقا لغاية المناظرة وان امكنه القدح بطريق اخر هو افضى الى المقصود فلا واعترض المصنف بانه
ان كان مسموعا لم يخرج عن ذلك بتعدد الطرق الاخرى وان لم يكن لم يصر طريقا بانتفاء غيره اما لو كان المستدل
قد دل على وجود العلة في محل التعليل بدليل هو موجود في صورة النقض فاذا منع وجود العلة فيها
فقال المعترض قد انتقض دليلك الذي استدللت به على وجود العلة لم يكن ذلك مسموعا لانه انتقال من نقض
العلة الى نقض دليلها وذلك كما لو قال الحنفي في مسئلة تبييت النية وتعيينها اتى بمسمى الصوم فوجب ان يصح
كما في محل الوفاق وقد دل على وجود الصوم بقوله ان الصوم عبارة عن الامساك مع النية وهو موجود

فيما يحرم فقال المعترض هذا منتقض بما اذا نوى بعد الزوال اما لو قال المعترض ابتدا الا يخلو
حال الكرم من امرين اما ان يعتقد وجود الصوم في النقض وهو ما اذا نوى بعد الزوال او لا يعتقد صورته
فان كان الاول فقد انتقضت علتك لوجودها مع انتفا الحكم وان كان الثاني انتقض دليلك لكان
متفحصا الثاني المنع انتفا الحكم في صورة النقض واعلم ان النقض انما يتوجه اذا كان انتفا الحكم عن
تلك الصورة مذهبا للمستدل او لو للمعترض كما لو قال الشافعي في بيع الرطب بالتمر باع ربويا
بجنسه متفاضلا فلا يصح كما لو باع صاعا بصاعين فيقول الحنفي ينتقض اصلا بالعرايا فان بيعها صحيح
مع انه بيع ربوي بجنسه متفاضلا اما لو كان مذهبا للمعترض خاصة لم يتوجه النقض لان خلافه
في صورة النقض كخلافه في صورة التعليل وهو محجوج بالدليل الذي ذكره المعلل في المسئلتين جميعا
كما لو قال المعترض هذا الوصف لا يطرد على اصلي فلا يلزمني الانقياد اليه وجوابه ان يقول المستدل
ما ذكرته حجة عليك في الصورتين ومذهبك في صورة النقض لا يكون حجة في دفع الاحتجاج
والا لكان حجة في محل النزاع وانه محال والمحجوج المغلوب اذ الحجة لغة الغلبة ومنع لا يتم الجواب عن
النقض بالمنع من انتفاء الحكم عن صورة النقض اذا كان انتفا الحكم مذهبا للمستدل خاصة او لهم
للمعترض بل يكون الجواب عنه ببيان ثبوت مانع الحكم في صورة النقض او انتفاء شرط له
عنها او نحو ذلك تنبيه اذا تخلف الحكم عن العلة لا لمانع هل يقدح في عليتها او لا قال جماعة من المحققين
نعم وهو مذهب للشافعي والاكثر لان العلة تستلزم الحكم لذاتها وذلك يوجب ثبوته في جميع صور تحققها
خالية عن الموانع فاذا وجدت العلة في بعض الصور وفقد الحكم في صورة ما فاما ان يكون فقده
لامر او لا فان كان الاول فذلك الامر هو المانع وان كان الثاني بطل استلزام الحكم وذلك يوجب ان لا
يكون علة وقال الجرجوني لا يقدح لانا نوجب بمثل هذه العلة استلزام الحكم قطعا بل ظاهرا فيتخلف
الحكم عنها في صور لا يكون فيها وجاعل عليها وهو باطل لان الحكم عند وجود المقتضي وارتفاع المانع بعضه
تحت وجوده والا لزم الترجيح من غير مرجح وهو محال فاذا قدرنا وجود المقتضي بتمامه في صورة
التخلف فان كان المانع متحققا كان التخلف مستندا اليه وان كان منتفيا تعين استناده الى عدم
الحكم الى عدم المقتضي وهو المطلوب فرع النقض المكسور عبارة عن نقض بعض اوصاف العلة
كقولنا في بيع الغايب مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح كما لو قال بعتك

عبدا

عبدا فيقول المعترض ينتقض بما لو تزوج امرأة لم يرها فلم يشمل النقض على المبيع بل حذفه ونقض
الباقي وهو مجهول الصفة وقد اختلف في كونه والاكثرون على رده لان المستدل انما علل الحكم بالمجموع
من كونه مبيعا وكونه مجهول الصفة والمجرد كونه مجهول الصفة والمنكوحة ليست مبيعا وابطال
التعليل ببعض اوصاف العلة لا يستلزم ابطال التعليل بها اما لو بين المعترض عدم تاثير الوصف
الاخر الذي وقع به الاحتراز عن النقض بكونه مبيعا في المثال المذكور في الحكم بان يقول ولا
مع انضمامه الى الوصف الاخر لزم النقض وللمستدل ان يبقى مصرا على التعليل بالمجموع ويبطل التعليل
لعدم التاثير ان عرفناه بانتفاء وصف في الدليل لا تاثير له البتة في الحكم كالاوصاف الطردية
لا بالنقض ولا يبطل الكلام على التعليل بالوصف المنقوض يبطل تعليله بالنقض لكونه موردا
على العلة بتمامها فان قلت الوصف المحذوف وان لم يكن ذا تاثير في الحكم وصلح ولا منعه الى الوصف
الاخر فلا يمنع من اخذه في التعليل لدفع النقض قلت دفع النقض يتوقف على كونه جزءا
من العلة لانه اذا لم يكن جزءا من العلة كانت العلة هي الجزء الاخر لا غير وهي موجودة في صورة
النقض مع فقد الحكم فيها فيتحقق النقض ولا يندفع بمجرد ذلك لكن الوصف المحذوف ولهذا
الكسر فهو عبارة عن تخلف الحكم المعلل عن معنى العلة اعني الحكمة المقصودة من الحكم فهو نقض
على المعنى دون اللفظ كما لو قال الحنفي في مسئلة العاصي بسفره مسافر فوجب ان يترخص في سفره
كغير العاصي بسفره وبيان مناسبة السفر للرخصة ما فيه من المشقة فيقول المعترض على ما ذكره
من الحكم وهي المشقة منتقضة فانها موجودة في الحال في ارباب الصنائع الشاقة في الحضر
مع عدم الرخصة وقد اختلف فيه والاكثرون على انه غير وارد لان الحكم انما علل بالوصف
الضابط للحكم لا بمجرد الحكمة لكونها غير منضبطة بنفسها وهي مختلفة بحسب اختلاف الاشخاص
والازمان والاحوال وما هذا شانه فعادة الشارع رده في الحكم الى المظان الظاهرة الجلية دفعا
للعسر عن الناس والتخبط في الاحكام كقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فاذا لم
يكن الحكمة هي العلة لم يلزم ايراد النقض عليها معنى قال البحث الثاني عدم التاثير وهو بدونه
بقاء الحكم بعد عدم ما فرض علة وهو يدل على نفي علية الوصف لان بقاء الحكم بعد عدمه ووجوده
قبل وجودها يوجب استغناءه عنه فلا يكون علة واما عدم العكس فهو ان يحصل مثل

ذلك الحكم في صورة اخرى بعلة غير العلة الاولى والاول انه يجوز بشرط الامكان تعليل المتماثلين المختلفين اما الركنة
مع اتحاد المحل فالاقرب جوازه ايضا في المنصوصة لانها معرفة او باعث يختار العقل الى وجوب وضوء
الناقض المحدث لعين هذا هو الطريق الثاني من الطرق الدالة على كون الوصف ليس علة وهو المسمى بعدم
التاثير وهو عبارة عن بقاء الحكم بعد عدم ما فرض علة لذلك الحكم وهو قادح في علية الوصف المذكور لان
الحكم لما بقي موجودا بعد عدم ذلك الوصف وكان موجودا امتنع وجوده علما استغناء عنه او
لمستغنى عنه الذي يمتنع ان يكون معللا به وانما يكتفي في الاستغناء عن الوصف ببقاء الحكم بعد عدم
لان المتكلمين يزعمون ان الباقي مستغن عن المؤثر فيتقدم مؤثره مع بقائه موجودا غير قادح في علة
فلهذا ضم اليه القيد الاخير وهو عدم العلم بكل موجود قبل وجوده وهذا اخص ان عرفنا العلم
لمؤثره اما اذا فسرناه بالمعرف فلا لان العالم معرف للصانع تعالى مع وجوده ثم قبل وجوده وبعد
عدمه واما عدم العكس فهو عبارة عن حصول مثل ذلك الحكم في صورة اخرى معللا بعلة مغايرة
للعلة الاولى وهو في المنطق جعل الوصف غير مجموع لا وعلم مع بقاء الكليات ذلك غير قادح في علية
الوصف للحكم في الصورة الاولى لان العكس اعني انتفاء الحكم لانتفاء العلة غير واجب في التعليل مطلقا
لجواز تعليل الاحكام المتساوية في العلل المختلفة اما مع تغاير المحل فظاهر متفق عليه كاباحة
الوطء في الزوجة بالعقد وبالمملوكة بالملك واما مع اتحاده فمنع القاضي ابو بكر والجويني مطلقا او
جوزه آخرون مطلقا وفصل قوم فقالوا انه جائز في المنصوصة لا في المستنبطة وهو اختيار
الغزالي والمص اما الاول فظاهر فان القتل العمد العدوان والزنا مع الاحصان والردة عن الاسلام
قد ثبت لواحد مع ان كل واحد من هذه الامور المغايرة قد يجتمع لواحد مع كون كل واحد منها
علة مستقلة في ايجاب القصاص عدم احدها لا يوجب عدم الحكم لجواز استناده الى واحد غيره وكذا
ثبوت الولاية على الطفل والمجنون وتحريم وطء الحائض المعتدة المحرم واللمس والمس للوضوء واما الثاني فلان
من اعطى فقيرا فقيها قريبا شيئا احتمل ان يكون الداعي الى ذلك الفقر خاصة والفقه خاصة والقرابة
خاصة ومجموعها ومجموع اثنين منها وهذه الاحتمالات متساوية لان كون الباعث الفقر خاصة
ينافي كون الباعث غيره وكون جزء الباعث فان بقيت متساوية امتنع حصول ظن واحد منها على
التعيين فلا يعلل الحكم بكونه علة وان ترجح بعضها فذلك الترجيح لا بد ان يكون لامور مناسبة للاقران

لاشتراكهما

لاشتراكهما فان الراجح هو العلة دون المرجوح فثبت ان العلة واحدة وهي التي يلزم من انتفائها انتفاء
الحكم ويكون وجود الحكم منفكا عن الوصف المدعى كونه علة له قادحا في عليته وهو الذي واعلم ان العكس
لغة رد اول الامر الى آخره وآخره الى اوله واصله رد راس البعير بخطامه الى ذراعه قال البحث الثالث
العلة وهو تعليق بعض الحكم على تلك العلة مع اتحاد الاصل وقد انكره جماعة لان الحكمين ان امكن
اجتماعهما في الفرع دون الاصل وهو في الحقيقة معارضة لا انه لا بد منع وجود العلة في الفرع
والاصل لان اصلها وفرعها واحد لكن المستدل يمنع حكم الثابت في الاصل وقد ثبت العلة فيه بالبعض
وقد قلبه اذا لم يبا فيه الحكم الى القلب القلب لاثبات مذهبه كقول الحنفي في اشتراط الاعتكاف
بالصوم لبث مخصوص فلا يكون قربة كالوقوف بعرفة فيقول المعترض لبث مخصوص فلا يعتبر الصوم
في كونه قربة كالوقوف بعرفة فالحكمان مجتمعان في الاصل متنافيان في الفرع وقد يذكر لابطال
مذهب خصمه اما صريحا كقول الحنفي في المسح ركن من اركان الوضوء فلا يكتفي فيه باقل ما يقع
عليه الاسم كالوجه فيقول المعترض فلا يتقدر بالربع كالوجه واما ضمنا كما تعالى في الغائب عقد معاوضة
فينعقد مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول المعترض فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح
فيلزم من فساد خيار الرؤية فساد البيع اقول هذا هو الطريق الثالث من الطرق الدالة على
عدم علية الوصف وهو القلب وهو عبارة عن تعليق نقيض الحكم المذكور على تلك العلة ورده الى الا
صل المقيس عليه بعينه وانما شرطنا اتحاد الاصل لانه لو رده الى اصل آخر لكان حكم ذلك الاصل
الاخر ان كان حاصلا في الاصل الاول لكان رده اليه اولى لان المستدل لا يمكنه منع وجود العلة فيه لان
قياسه مبني على وجودها فيه ويمكنه ان يمنع وجودها في الاصل الاخر لانه لم يسبق منه اعتراف بوجودها
فيه وان كان غير حاصل كان اصل القياس في الاول يعني على تلك العلة لانها موجودة فيه مع عدم
حكم الاصل الثاني ووجود العلة بدون الحكم هو النقض على ما تقدم وقد انكر قوم وجود القلب
اما الاولون فقد احتجوا بان الحكم الذي علقه القالب على علة القياس اما ان يمكن اجتماعه مع الحكم الاول
الذي ادعاه القياسي اولا فان كان الاول لم يكن قادحا في العلة لان العلة الواحدة جاز ان تكون علة
لحكمين غير متنافيين وان كان الثاني امتنع اجتماعهما في الاصل لانا شرطنا اتحاده واذا ثبت ان الحكمين
متنافيين لذاتهما فيجوز اجتماعهما في الاصل وان كانا غير واحد لكن يستحيل اجتماعهما في الفرع لدليل منفصل

فاذن بين القالب ان الوصف الحاصل في الفرع ليس بان يقتضي احد الحكمين اولى من الاخر لان الاصل شاهد
لهما بالاعتبار لانا بينا ان الحكمين مجتمعان فيه وذلك يقتضي امتناع حصولهما معا في الفرع لقيام الدليل على ذلك
وحصول احدهما دون الاخر ترجيح من غير مرجح وهو محال واعلم ان القلب معارضة اذ المعارضة عبارة عن اقامة
دليل يقتضي مدعى المستدل والقلب كذلك الا انه يمتاز عن غيره من المعارضات بامرين احدهما انا لا يمكن الزيادة
بالعلة بخلاف ساير المعارضات وثانيهما انه لا يمكن منعه وجود العلة في الاصل والفرع لان اصل المستدل واصل
القالب واحد على ما عرفت وكذا فرعهما فيها هذا المستدل الجواز بمنع حكم القالب عن الاصل وانه يقدح في باب العلة
اما بالنقض او عدم التاثير او القول بالموجب انا امكنه بيان ان ذلك اللازم من القلب لا ينافي حكمه وان يقول قلنا اذا
امكن قلب القلب مناقضا للحكم في القياس الذي اثبته المستدل لانا قلب القالب اذا فسد بالقلب الثاني سلم اصل القياس
من القدح القلب اما ان يذكر القلب لاثبات مذهبه او ابطال مذهب خصمه اعني القاضي فالاول مثل ان يستدل
الحنفي على ان الصوم شرط في صحة الاعتكاف بقوله لبث مخصوص فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفة
فيقول القالب لبث مخصوص فلا يكون مشروطا بالصوم كالوقوف بعرفة فالحكمان المذكوران بالقياس
والقلب لا يتنافيان في الاصل اعني الوقوف بعرفة وقد اجتمعا فيه اذ ليس بقربة بنفسه وليس مشروطا بالصوم
ولا متنافيان بالفرع اعني بكون الاعتكاف لدليل وهو الاجماع على انه متى لم يكن قربة بنفسه كان مشروطا
بالصوم وح يكون الجمع بين كونه قربة بنفسه ولا مشروطا بالصوم محالا للاجماع المذكور وكلام القاضي والقالب
قد يتعرض فيه لدليل لتصحيح مذهبه لان القاضي اشار بقوله الى اشتراط الصوم بطريق الالتزام والقالب اشار
الى عدم اشتراطه صريحا والثاني قد يكون استدلال القالب على افساد مذهب خصمه صريحا وقد يكون
ضمنيا بان نقض الدليل على فساد لازم من لوازم الحكم ومن المعلوم ان ارتفاع اي لازم من لوازم مذهبه
يوجب ارتفاعه فالاول مثل ان يستدل الحنفي على وجوب مسح ربع الراس بقوله ركن من اركان الوضوء
فلا يتقدر بالربع كالوجه وهذان الحكمان لا يتنافيان لذاتيهما لانهما حصلا في الاصل المقيس عليه
وهو غسل الوجه فانه لا يكتفى فيه باقل الاسم ولا يتقدر بالربع لكنهما متنافيان في الفرع اعني مسح الراس
بالاتفاق الثاني مثل ابي حنيفة على نفي عن ما ان الاوقات المحتملة والثاني مثل قول الحنفي في بيع الغائب عقد
معاوضة فينعقد مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول القالب عقد معاوضة فلا يثبت فيه خيار الرؤية
كالنكاح ويلزم من نفي خيار الرؤية فساد البيع وهذان الحكمان غير متنافيين في الاصل اعني النكاح

لانه

لانه قد اجتمع فيه الصحة وعدم خيار الرؤية ويمتنع اجتماعهما في الفرع اعني البيع لان نفي خيار الرؤية
فيه ملزوم لفساده بالاتفاق للمذكور قال البحث الرابع القول بالموجب وهو تسليم الدليل مع بقاء
النزاع واقسامه مرجعه ثلثة الاول ان يستنتج المستدل ما يتوهم انه محل النزاع او ملزومه كما اذا قال
قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي الوجوب القصاص فيقول المعترض اقول بموجبه ما ذكرت لان عدم
المنافاة لا يلزم منها وجوب القصاص الثاني ان يستنتج ابطال ما خذ الخصم مثل التفاوت في الوسيلة
لا يمنع وجوب القصاص كالمتوسل اليه فيقول القول بموجبه ولا يلزم المطلوب فانه لا يلزم من انتفاء
مانع انتفاء جميع الموانع ووجود جميع الشرائط والمقتضي الثالث ان يسكت المستدل عن مقدمة غير
مشهورة مثل ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلوة ويسكت عن الوضوء قربة فيقول القول بموجبه والمنع
من ايجاب النية في الوضوء اقول هذا هو الطريق الرابع من الطرق الدالة على عدم علية الوصف وهو
القول بالموجب وهو عبارة عن تسليم الدليل مع بقاء النزاع وحاصله يرجع الى تسليم ما جعله المستدل
حكما لدليله على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه وانما يتوجه على هذا الوجه ان كان المستدل منقطعا
لظهور كون ما يظهر من الدليل غير متعلق بمحل النزاع واقسامه ثلثة الاول ان يذكر المستدل دليلا
يتوهم انه يستنتج محل النزاع او امر ملزوم له والى الاول اشار بقوله كما لو قال الشافعي في القاتل بالمثقل
قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي وجوب القصاص فيقول المعترض اقول بموجبه ما ذكرت من الدليل
وهو ان ذلك القتل لا ينافي وجوب القصاص لان لا يلزم منه مطلوبك وهو وجوب القصاص اذا
عدم المنافي لوجوب القصاص ليس هو نفس وجوب القصاص ولا ملزوما له لتوقفه على وجود المقتضي
وارتفاع ساير الموانع وتحقق جميع الشرايط الثاني ان يذكر دليلا يتوهم انه مبطل ما خذ الخصم
وذلك كما لو قال في القتل بالمثقل ايضا التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت
في المتوسل فيقول المعترض اقول بموجبه ما ذكرت وهو ان التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص
كالتفاوت في المتوسل اليه لكن لا يلزم من ذلك مدعاك وهو وجوب القصاص فانه لا يلزم من انتفاء
مانع التفاوت في الوسيلة من وجوب القصاص انتفاء جميع الموانع منه ووجود جميع الشرائط التي يتوقف
عليها وتحقق المقتضي الثالث ان يسكت المستدل عن صغرى دليله ويقتصر على ذكر كبراه ولا
تكون الصغرى مشهورة كما لو استدل الشافعي على ايجاب النية في الوضوء بقوله ما ثبت قربة فشرطه

البينة كالصلوة وبهما الصوم المقدرة وهي الوصوف فيه فيعقوا المعترض اعتوا الموجب ماذكرت
والمنع من ايجاب النية في الوصف فان وجوب النية فيما ثبت فيه عن ملزوم للمدعي وهو وجوب النية
في الوصف الابتعدي كونه قربة وهو قضية غير مشهورة ولو ذكرها المستدل لمكن المعترض الا المنع
وانما كان النقض بالموجب فادحا في العلية لان المدعي كون الوصف علة الحكم المتنازع فيه فاذا ثبت
عدم ذلك الحكم مع تحقق الوصف فقد حصل النقض وهو وجود الوصف بدون الحكم وجواب القول
بالموجب ان يبين لزوم محل النزاع المذكور للدليل كما لو ساعد المعترض في الاول على وجود ما يقتضيه
وارتفاع ما ينافيه عن المذكور وان ثبت بالدليل كونه غير مناف لزم تحققه وكذا في الثاني ولو كان
الواقع المعترض على تحقق المقتضي وارتفاع سائر الموانع وتحقق الشرايط فان المستدل اذا بين كون
التفاوت في الوسيلة غير مانع منه لزم تحققه وفي الثالث بان الحذف الاحدى مقتضى الدليل امر
شايع ودليل عبارة عن مجموعها الا عن الكل وحدها فلا يمتنع منه ح القول بالموجب مع بقا النزاع
قال البحث الخامس الفرق وهو مبني على تعليل الحكم بعلتين وقد بينا جوازه في المنصوصة
دون المستنبطة والعقل يتعدد الاحكام ولهذا الواسطه بان اباحة قتل الردة دون الزنا والحرابة
على السبق او على التشريك او ان استقلال كل واحد منهما بانفراده ضعيف لان ابطال الجامع كل
واحد وليس ذا جهتين بحيث كل واحد منهما [illegible] بالاخرى والسابق مستقل لوجود الافتراق والمشترك
باطل لان كل واحد يخصه على تمامه بالاجماع فالتعليل بالمشترك ابطال والاجماع على ان كل واحد
علة مستقلة من غير شرط اقول سوال الفرق عند المتاخرين الاخرج عن المعارضة في الاصل والفرع
الا انه عبارة عند بعضهم عن مجموع الامرين حتى انه لو اقتصر على احدهما لم يكن فرقا ولهذا اورده بعض
الناس لكونه جمعا بين سوالين وهي المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع وتمنع علية الوصف في الاصل مختلفة م
والذي قبلوه اختلفوا في انه سوال واحد او سوالان وابن الحاجب ذهب الى الثاني وجوز الجمع
بينهما لكونه اولى بالوجه وفرع على الاول اتحاد المقصود منه وهو الفرق ومعنى المعارضة
في الاصل ابداء وصف فيه يصلح ان يكون علة الحكم مغاير لما علل به المستدل اما مستقلا المعارضة
من علل الحكم بها القصد في الربا بالطعم والكيل او القوت منه فان كلا منها يصح ان يكون علة الحكم
او غير مستقل المعارضة من علل وجوب القصاص في القتل بالمثقل بالقتل العمد العدوان بالجارح

عن

عن الاصل ومعنى المعارضة في الفرع ابدا ما يقتضي نقيض حكم المستدل اما منصوصا والاجماع او لوجود
ما يمنع فيه او لفوات شرط له ولا بد من بيان تحققه وكونه مانعا او كون الوصف المفقود في نحو
طريق اثبات المستدل كون الوصف الذي علل به الحكم علة له وانكر قوم وزعموا انه عبارة عن وجود
معنى في الاصل له مدخل في التاثير ولا وجود له في الفرع فهو حاصله الى انتفاء علة الاصل عن الفرع
وبه ينقطع الجمع بينهما وهو في معنى سوال الفرق مبني على عدم جواز تعليل الحكم الواحد بعلة فانه يتوجه
على القائلين بذلك تفسير جميعا اما من جوز تعدد علة الحكم الواحد فلا يتوجه عنه سوال الفرق
ان فسرناه بانه معارضة في الاصل لان ما ابداه المعترض من الوصف المناسب للحكم في الاصل المنفي عن الفرع
لا ينافي تعليل ذلك الحكم ايضا بوصف مناسب اشترك فيه الاصل والفرع وكذا اذا فسرنا بالتفسير
الثاني لان وجود المعنى له مدخل في التاثير في الاصل وعدمه عن الفرع لا ينافي كون الوصف المنفك
عن ذلك المعنى الذي اشترك فيه الاصل والفرع علة للحكم لان عدم العلة انما يوجب عدم الحكم اذا كانت واحدة
اما اذا كانت متعددة فلا وان فسرناه بمعارضة في الفرع كما تقدم لم يتوقف على جواز تعليل الحكم بعلتين
ولا على عدمه وبطلانه ومنع فيه من اجتماع العلل المتكثرة على الحكم الواحد مع اتحاد المحل مطلقا
ارده م كما تقدم واجاب عن الوجوه المتقدم ذكرها بان اوحدها المنع من اتحاد الاحكام التي هي متعددة
اباحة القتل مغايرة لها ايضا لقتل بالزنا ولهذا لو اسلم المرتد الزاني لسقط قتل الردة وبقي قتل الزنا
وثانيها المنع من اجتماعهما دفعة بل الا به حصول بعضها قبل البعض وح يكون المعرف للحكم الاول في
منهما خاصة ولا يكون للاحق فيها اثر التنبيه وثالثها انه يجوز اشتراك تلك العلل في امر واحد يكون هو علة
ذلك الحكم بالحقيقة دون خصوصية كل واحد منها ورابعها انه يجوز اشتراط استقلال كل واحد
منها العلة بافتراقها عن صاحبه فاذا حصل الاقتران انتفى الشرط الاستقلال بالعلة فتم العلة ويبقى
ويبقى كل واحد منها جزء العلة وهو استضعفه للمص هذه الوجوه اما الاول فان ابطال جهة التخصيص
الواحد امر واحد لا يعقل فيه التعدد وليس ذا جهتين بحيث يكون مباحا باحديهما محرما بالاخرى والزائل
بالاسلام سببا اخر لكونه معللا بالردة فان قلت كما جاز ان يكون الفعل الواحد بجهتين يكون محرما باحدهما
مباحا بالاخرى بل واجبا في بعض الصور كما في الصلوة في الدار المغصوبة وكما في الاكل والشرب مثلا

عند تضيق وقت الصلوة فانه مباح من حيث كونه اكلا ومحرم من جهة استلزامه الاخلال بالصلوة
الواجبة ويجوز ان يكون الشي لجهتان يكون واحد منهما مقتضية لنوع من الاباحة قلت لا معنى
لكون الشي مباحا الا قول الشارع للمكلف مكنتك من هذا الفعل ولا تبعة عليك فيه اصلا وهذا
المعنى لا يتحقق الا مع انتفا كل واحد وجه مقتضي للحرج والمنع فيه وليس شرط لكونه كون
الشي حرما من جميع جهاته او الظلم محرم مع انه حادث وعرض ومحتاج الى شاغل وحادثه
وعرضيته وكونه محتاجا لا مدخل له في ذلك وسلمنا ان المدعي ليس ان الفعل ذو جهتين احديهما
تقتضي الاباحة والاخرى تقتضي التحريم بل المدعي انه يشتمل على جهتين تقتضي كل منهما اباحته وهو ظاهر
فان اباحة قتل الزاني لسبب استلزامه ازجار الناس عن التوثب على الفروج المحرمة واباحة قتل المرتد
بسبب ازجار الناس عن الكفر وما كان الترجيح في الاسلام واما الثاني فلانه خلاف الفرض اذ المفروض
اقترانهما واجتماعهما دفعة واحدة فترجيح احدهما على الاخرى ينافيه وقد ذكر الغزالي لذلك

مثالا وهو ما اذا ارضعت حبالة الرجل وزوجتاه صبيته دفعة واحدة بان احدى ثدييهما
جميعا ووجرت في حلقها فانه يصدق في الزمان الواحد كلا وعمل المرتضعة دفعة واحدة
وكل واحد منهما سبب مستقل في التحريم واحسن منه ما لو ارضعت بلبنه زوجتاه صغيرة
فانه يصدق عليها وحالا دفعة واحدة واما الثالث فلانه خلاف الاجماع او الاجماع واقع على ان
كل واحدة من الاسباب علة مستقلة بخصوصية الحكم المذكور والقول بعلية المشتركة منهما اعلى المثل
الاستقلال ابطال للاركان ما انعاخر علة اقسامه والانبتة المطلوب من اجتماع العلل
المتكررة بقدر المشترك وافضاء على الحكم الواحد واما الرابع فهو جواز كل منهما عليه بشرط عدم غيره ان الا
جماع واقع على تعليل الحكم بالواحد من هذه الاشيا من غير اشتراط عدم غيره والقول بالاشتراط المذكور
يأبى الاجماع فيكون باطلا وجواب الفرق على كل تقدير لا يخرج عن جواز المعارضة في الاصل والفرع
وسيأتي في باب الاعتراضات قال الفصل الرابع في شرايط
الاركان وفيه مباحث الاول ثبوت حكمه لان تشبيه الفرع بالحكم فرع ثبوته فيه وان يكون حكمه شرعيا
لان البحث في الشرعي لا العقلي وبدونه لازم بجواز استناد حكم الاصل معتبرها والا لم يكن الجامع

معتبر

١٦٤

معتبرا وان لا يكون حكم الاصل بالجامع اما عندنا فبالنص واما عند القائل من مطلقا منه
وما لا استنباط يثبت بالقياس لان العلة ان اتحدت فالتوسط عبث والا فيتم التعليل
بالمساوي بالنسبة الى الاصل البعيد والمتنازع وان لا يكون دليل الاصل متناولا للفرع والا لزم
الترجيح من غير مرجح وان يظهر تعقل حكم الاصل بالجامع اما عندنا فبالنص واما عند القائل بالمطلق
فيه وما لا استنباط والمراد بالفرع اليه انما يصح بذلك ولان لا يتاخر حكم الاصل عن حكم الفرع كالتيمم
المتاخر عن الوضوء لانه تستبعد الحجة وان لا يكون معدولا به عن سنن القياس كشهادة خزيمة و
تقدير الزكوات والحد ودية الكفارات وكالنبي في القسامة وضرب الدية على العاقلة وان لا يكون
ذا قياس مركب وهو ان يتفق الخصمان قائمة على حكم الاصل فان اختلفا في وجودها في الاصل
فهو مركب الوصف كما يقول عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب غير متفق عليه وانما اتفق عليه ان في وابي
حنيفة فلكليهم بتول العلة في منع قصاص المكاتب جهالة المستحق من السيد والوارث لا الفيد به
فان سلمت العلة بطل الحاق العبد والا منعت الحكم في الاصل لانه انما تثبت بنا على هذه العلة
فلا سبيل عند عدم العلة او منع الحكم في الاصل وكما تقول في انه وجب هذا في طالق تعليق فلا يصح
قبل النكاح كما لو قال هذه التي انكحها طالق فيقول الحنفي بشيء وجود التعليق في الاصل فان
صح ابطل الالحاق والا منعت الحكم في الاصل فلا يتم القياس لانه لا ينفك عن منع الحكم في الاصل
او منع العلة اقول قد عرفت ان القياس كان اربعة وهي الاصل و
الفرع والعلة والحكم وان غايته ثبوت مثل حكم الاصل في الفرع فشروط القياس يرجع عن شرايط
هذه الاركان فمنها ما يعود الى الاصل او هو على قسمين احدهما متعلق الحكم والثاني يتعلق
بعلة ذلك الحكم اما الاول فامور الاول ان يكون ذلك الحكم ما ثابتا في الاصل لان القياس تشبيه
الفرع بالاصل في حكمه وانما يتحقق ذلك اذا كان حكم الاصل ثابتا وان يكون حكمه شرعيا
اما عند الاشاعرة فظاهر لان جميع الاحكام الخمسة انما تعرف بالسمع واما عند المعتزلة
فلان الطريق لو كان عقليا لكانت معرفة ثبوت الحكم في الفرع عقلية وكان القياس
عقليا شرعيا واعترض فخر الدين بان ثبوت الحكم في الفرع يتوقف على ثبوته في الاصل وعلى
تعليله بالوصف المعتبر وعلى حصول ذلك الوصف في الفرع فلو تعذرت المعرفة الاول عني معرفة ثبوت

به الحكم في الاصل عقلية جاز ان يكون الناقل فيه سمعيا والمستفاد من السمعي سمعي فيثبوت الحكم في الفرع سمعي مع ان ثبوته في الاصل عقلي والي هذا اشار المص
بقوله وهو غير لازم الي اخره ح ان لا يكون حكم الاصل منسوخا لان الحكم انما تعدي
من الاصل الي الفرع بنا علي الوصف الجامع وهو يتوقف علي كون ذلك الوصف معتبرا
في نظر الشارع فاذا زال الحكم المترتب عليه وفقد ثابتا ثبت انه لم يكن معتبرا ويشكل بان
اعتبار الشارع ذلك الوصف في الحكم اولا اعني قبل النسخ يكفي في صدق كونه معتبرا وفي
صلاحية يترتب الحكم عليه اذ قلنا ان نسخ الاصل لا يستلزم نسخ ويكون نسخ الاصل
ح مخصصا ح ان لا يكون حكم الاصل ثابتا بالقياس وهو قول الكثر الاشاعرة والكرخي
خلافا لابي عبد الله البصري والحنابلة لان العلة الجامعة بين ذلك الاصل وفرعه
ان كانت هي العلة الجامعة بينه وبين اصله كان رد الفرع الي الاصل الاول اولي لان الشهادة
بالاعتبار انما هو بقوله دون الاصل الثاني فتوسط الاصل الثاني فيكون عبثا وذلك
كما لو قال الشافعي في ثبوت السفرجل مثلا مطعوم فيجري فيه الربا قياسا علي التفاح
ثم قاس التفاح علي البر بعلة كونه مطعوما وان كانت العلة الجامعة بين الاصل
وفرعه غير العلة الجامعة بينه وبين اصله كما لو قال الشافعي في مسئلة فسخ النكاح بالجذام
في المراة عيب يفسخ به البيع فيثبت به الفسخ في النكاح قياسا علي القرن والرتق
ثم لما منع حكم الاصل وهو كون القرن والرتق مقتضي للفسخ في النكاح قاسوها علي الجب
بجامع تفويت الاستمتاع فلا يصح القياس فيه لان الحكم في الفرع المتنازع اعني كون
الجذام موجبا لفسخ النكاح في هذا المثال انما يثبت بما يثبت به لحكم فيمتنع تعدية
الحكم بعينها الى غيرها لم يثبت اعتبار الشارع له اصله وهو القرن والرتق فاذا كان
حكم اصله ثابتا بعلة اخري غير متحققة فيه كتفويت الاستمتاع فيمتنع تعدية الحكم
بغيرها لان غيرها لم يثبت اعتبار الشارع له ووه وان الحكم الثابت معه ثابت بغيرها
انفا قا فلو ثبت الحكم في الفرع بها مع عدم اعتبارها كان اثباتا للحكم بالمعني المرسل
الخالي عن الاعتبار وقد تقدم بطلانه وايضا يلزم تعليل الحكم الواحد اعني حكم الاصل

نثبت م

القرين

القرينة المتنافرة وهما العلة الجامعة بينه وبين اصله والعلة بينه وبين الاصل وفرعه
فان العلة الاولي تقتضي ان تكون معرفة لذلك الحكم او باعثة عليه مستقلا بذلك غير محتاجة
الي امر اخر فيه كما انها مستقلة بالنسبة الي حكم اصله وذلك يمتنع من كون العلة الثانية اعني
الجامعة بينه وبين فرعه علة لحكمه وكون الثانية علة لذلك الحكم استتناء عن العلة
الاولي واستناد الحكم الي غيرها والجمع بينهما محال هذا اذا كان حكم الاصل مقبولا من جهة
المستدل لمنوعا من جهة المعترض ولو انعكس كما لو قال الحنفي في مسئلة التبييت عندما اذا نوي
النفل اتي بما امر به فوجب ان يصح كما لو كان عليه فرض الحج ونوي النفل فان الحكم في الاصل مما
لا يقول به الحنفي والشافعي فهو لا يصح من المستدل بنا الفرع عليه لانه يتضمن
اعترافه بالخطا في الاصل لوجود العلة فيه دون الحكم اما لو قال المستدل هذا
عندي علة الحكم في الاصل وهو موجود في محل النزاع فيلزمكم الاعتراف بتحقق
الحكم فيه والا فيلزم انتقاضه لتخلف الحكم عنه من غير مانع ويلزم من ابطال التعليل به امتناع
اثبات الحكم به في الاصل وهو ايضا فاسد فان الخصم ثبوت الحكم في الاصل ليس عندي
ثابتا بنا على هذا الوصف الا يكون ثبوت الحكم في الاصل متبنا ولا لثبوته في الفرع و
والا لكان جعل واحد منهما بعينه اصلا والاخر فرعا دون عكسه ترجيحا من غير مرجح
وهو محال ويشكل من يجوز كونه مسميا لا للفرع بالتعين لتنا ولا الاصل كما لو دل علي
الاصل بالمطابقة وعلي الفرع بالتضمن او الالتزام ويح لا يكون قياسا بل ترجيحا
من غير مرجح ق ان نظهر تعليل حكم الاصل بوصف معين لان رد الفرع اليه انما يكون بهذا
الواسطة وطريق ذلك عندنا انما هو نص واما عند جمهور القائلين بحجية القياس
مطلقا فطريقه النص تارة والاستنباط اخري ح اذ لا يتاخر حكم عن فرعه وذلك كقياسهم
الوضوء علي التيمم في وجوب النية فان التعبد بالتيمم انما ورد بعد الهجرة وهو متاخر عن
الوضوء وقال الرازي والجواز ان لم يوجد علي حكم الفرع دليل الا ذلك القياس لم يجز
تقديم الاصل علي الفرع لان قبل هذا الاصل اما ان يقال كان الحكم ثابتا من غير دليل وهو
تكليف بالاطاق او ما كان ثابتا البتة فيكون نسخا كالنسخ ولو وجد قبل ذلك دليل اخر

على ذلك الحكم جاز فانه يرادف الادلة على المدلول الواحد غير ممتنع وان ترتب ونقل بالمنع
من كونه محددا لذلك الحكم كالنسخ لان ايجاب النية في الوضوء مثلا بعد شرع التيمم اعاده فرع
عدم وجوبها اولا وليس حكما شرعيا بل عقليا فجاز اثباته بالقياس وليس من النسخ
كالنسخ لانه رفع حكما ثابتا شرعا بدليل شرعي متراخ اه لا يكون معدولا به عن سنن القياس
واعلم ان المعدول عن سنن القياس اما ان يعقل معناه او لا يعقل
معناه اصلا وهو على ضربين ما يكون مستثنى عن قاعدة عامة والثاني ما يكون مستبدا فالاول
لقبول بها وحده فانه مع كونه غير معقول المعنى مستثنى عن قاعدة الشهادة كاعداد
الركعات وتقدير النصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات فانه مع كونه غير معقول
المعنى غير مستثنى عن قاعدة سابقة عامة وعلى كلا التقديرين يمتنع القياس فيه واما الثاني ان
يكون قد شرع ابتداء ولا نظير له فلا يمتنع القياس لعدم النظير سواء عرف معناه كترخص السفر لدفع
المشقة او لا كالقسامة في القسامة وضرب الدية على العاقلة ط ان لا يكون ذا قياس مركبا اي لا يكون
حكم الاصل متفقا عليه بين الخصمين خاصة بل يجب كونه متفقا عليه بين الامة واعلم
ان القياس المركب ما كان الحكم في اصله غير منصوص ولا مجمع عليه بين الامة وهو قسمان احدهما
مركب الاصل والثاني مركب الوصف فالاول ان يعين المستدل علته في الاصل المذكور ويجمع بينه وبين
فرعه بها فيعين المعترض علة اخرى ويدعي ان الحكم ثابت بها دون الاول وذلك كما لو قال
الشافعي في مسئلة قتل الحر بالعبد مثلا عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فان عدم الاقتصاص للمكاتب
غير منصوص ولا مجمع عليه بين الامة بل الخلاف واقع في وجوب القصاص على قاتله وانما هو متفق
عليه بين الشافعي وابي حنيفة فيقول الحنفي العلة في المكاتب المنع عن العلم بمستحق
القصاص فيه انما هو جهالة المستحق من السيد والورثة لا العبودية وح ان سلمت ذلك
مثبتون امتنعت التعدية الى الفرع لعدم العلة فيه وان ابطلت التعليل بها
منعت الحكم لانتفاء علته اذ لا نص منه مخالفة الاجماع وعلى كلا التقديرين تكون القياس
ممتنعا لانه لا ينفك عن عدم العلة في الفرع او منع حكم الاصل وانما سمي هذا القياس مركبا لاختلاف
الخصمين في تركيب الحكم على العلة في الاصل لان المستدل زعم العلة مستنبطة من حكم الاصل وفي

فرع

فرع له والمعترض زعم ان الحكم في الاصل فرع على العلة وهي المثبتة له وانه لا طريق الى
اثباته سواها وسمي مركب الاصل لانه نظر في علة حكم الاصل واما الثاني وهو مركب الوصف
فهو ما وقع الاختلاف فيه في وصف المستدل هل له وجود في الاصل ام لا كما لو قال الشافعي
في مسئلة تعليق الطلاق بالنكاح مثل ان نكحت هندا فهي طالق تعليق فلا يصح قبل
النكاح كما لو قال هند التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي لا اسلم وجود التعليق في الاصل
بل هو تنجيز فان ثبت انه تعليق منعت الحكم في الاصل وهو بطلان طلاق من قال لهند ٢ التاسع
هند التي اتزوجها طالق وقلت بصحته كما في الفرع ولا يجدون على في ذلك لعدم
النص والاجماع الاتفاق عليه ولا تتم حينئذ لانه لا ينفك عن منع وجود العلة في الاصل
او منع الحكم فيه وسمي هذا القياس مركب الوصف لانه اختلاف في الوصف الجامع قال
البحث الثاني في شرائط الفرع يجب ان يكون علة الفرع مشاركة لعلة
الاصل فيما يقصد لها في عينها كالشدة في الخمر او في جنسها كالجناية في قصاص الاطراف
المشتركة في القتل والقطع وان يكون حكم الفرع مساويا لحكم الاصل اما في عينه كوجوب
القصاص في النفس المشترك بين القتل والمحدد او في جنسه كاثبات ولاية النكاح قياسا
على اثبات ولاية المال والمشترك هو جنس الولاية وان لا يكون منصوص علته اقول
لما فرغ من ذكر شرائط الاصل شرع في ذكر شرائط مصادمه وهو الفرع وهي ثلثة ا ان يكون
العلة المقصودة فيه مشاركة فيه لعلة الاصل اما في عينها كتعليل تحريم النبيذ
بالشدة المطربة المشتركة بينه وبين الخمر او في جنسها كتعليل وجوب القصاص في
الاطراف بجامع الجناية المشتركة بين القطع والقتل وانما كانت المشاركة شرطا لان الحاق
الفرع بالاصل انما يكون باعتبار مشاركة الفرع له اما في عموم علته او خصوصها ب
ان يكون الفرع مماثلا لحكم اصله اما في عينه كوجوب القصاص في النفس المشترك بين الاصل بالقتل
المثقل والمحدد او في جنسه كاثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها قياسا على اثبات
الولاية في مالها فان المشترك بينهما جنس الولاية اذ لو لم يكن كذلك بطل القياس لان
شرع الاحكام ليس مقصودا لذاته بل لما يفضي اليه من مصالح العباد ومع مماثلة حكم الفرع

بحكم اصله يعلم ان ما يحصل من المصلحة مثل التي تحصل من حكم الاصل ومع مخالفة حكم
الاصل لا نعلم ذلك ح ان لا يكون حكم الفرع منصوصا عليه وذلك على قسمين احدهما ان يكون
الحكم المنصوص عليه مطابقا للحكم الذي دل عليه القياس والثاني ان يكون مخالفا له والاول جائز
عند الاكثرين فان ترادف الادلة على المدلول الواحد جائز وعلى هذا لا يكون عدمه شرطا
على ان بعضهم منع منه لان معاذا انما عدل الى الاجتهاد وهو ضعيف لانه لم يتعرض في الخبر للكتاب
مع وجود النص فكيف يدل على حكم منع منه وقال الامدي يكون قياس المنصوص ولنس الحكم
فيهما بالقياس عليه اولى بعكسه ويشكل المنع من علم الاولوية ردا منه بجائز كون الاصل قطعيا
او اوضح دلالة والفرع ظنيا واضعف دلالة سلمنا علم الاولوية لكن ما المانع من قياس
كل منهما على الاخر ويكون للعرض تاكيد الدلالة والترجيح عند تعارض نصوص على حكم
واحد فانه لو قال حرمت الربا والشعير بالنص والقياس واما الثاني وهو دلالة النص على
خلاف مدلول القياس فمنعه الاكثر وقد مر في باب التخصيص ولم يذكر الرازي ولا العلم في
في النهاية هذا القسم هنا قال البحث الثالث في شرائط العلة
يشترط ان يكون بمعنى الباعث بمعنى اشتمالها على حكم مقصود للشارع من شرع الحكم
وهذا لا يجب العمل به عندنا لان العلة تثبت بالنص وان تكون وصفا ضابطا لحكمه ولا يجوز
ان يكون حكمه مجردة لخفائها وعدم ضبطها وان لا يكون عدما في الحكم الثبوتي وهذا عندنا
غير واجب والاقرب جواز التعليل بمحل الحكم في الاصل والفائدة الاطلاع على الحكم وضع
القياس فلا يشترط تعدية العلة ويجب ان لا يعود على حكم الاصل بالابطال وان لا يخالف
نصا خاصا او اجماعا خاصا ويجوز ان يكون حكما شرعيا كالنجاسة في بطلان البيع وان يكون
مركبة كالقتل العمد العدوان والعلة اعتباري وان يكون اضافية لانا نجوز العدمية ا
اقول يشترط كون العلة في الاصل بمعنى
الباعث اي يكون مشتملا على حكمة مقصودة للشارع في شرع الحكم ولا يجب ان يكون
الاستنباط معلوما للقياس اذ كان كالمعلوم وموافقة الغرض في العلة النص وان دل النص
على ثبوت الحكم في الحكمة فلا يجب ان يكون العلة وصفا طرديا لا حكمة فيه الا مارة مجردة لانه لا فائدة

في الامان

١٦٧

تعريف الحكم وهو معلوم في الاصل بالخطاب لا بالعلة المستنبطة فيه ولان الاصل يتقدم
في حكمه ومتفرع عنه فلو كانت معرفة له لتفرع عليها فيدور وسبيل ثانيه لا يلزم من انتفا
تعريف العلة بمعنى الامارة للحكم في الاصل انتفا تعريفها للحكم مطلقا لجواز كونها معرفة
له في الفرع وكذا الثاني لان العلة متعرفة عن الحكم في الاصل وهو متفرع عنها في الفرع
فلا دور وان يكون وصفا ضابطا للحكمة المقصودة من شرع الحكم كتعليل وجوب القصاص
بالقتل العمد العدوان لحكمة الزجر والمراد بالحكمة عند الفقها تحصيل المصلحة ودفع المفسدة
وهل يجوز التعليل بنفس الحكمة المجردة عن الوصف الضابط لها قال الاكثر لا لخفائها واضطرابها
واختلافها باختلاف الاشخاص والصور والاوقات والاحوال فيتعذر معرفة ما هو ضابط
الحكم منها والوقوف عليه الا بعد مشقة وحرج وعسر وذلك على خلاف المالوف من عادة الشرع
في رد الناس الى المظان الظاهرة الجلية الواضحة دفعا للمشقة المضبوطة بوصف للشرع المقيد
بالمنافية للمقصد معتبر ولهم بعليتها بنفس الحكمة شكال من اضطرابها واختلافها ولهذا
لم يرخص للحمال في الحضر مع تحقق المشقة وان حصل زيادة مشقة الصالوالذي يتلطخ في اليوم ربع
فرح لما كان ذلك مما يختلف ويضطرب وجوزه الاقلون لان الحكم عليه العلة فلو لم يجز التعليل
لم يجز التعليل بالوصف المشتمل عليها وفصل الاخرون فقالوا ان كانت الحكمة الظاهرة منضبطة
مصونة عن الاختلاف والاضطراب جاز التعليل بها والا فلا وهو اختيار الامدي ح
ان لا يكون الوصف عدميا اذا كان الحكم وجوديا لان العلة وصف وجودي لانه نقيض لا علية
العدمي لصحة حمله على المعدوم ونقيض العدمي وجودي ويشكل بان نقيض العدمي
قد يكون عدميا كما في الامتناع والامكان كما ان نقيض الثبوتي قد يكون ثبوتيا كالانسان
واللاانسان ولانه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون الوصف العدمي علة مطلقا لا الحكم الوجودي
ولا العدمي والاجماع انما ينقسم كونه علة للوجودي واحتجوا ايضا بانه يجب على
المجتهد البحث عن العلة يسر كل وصف يمكن ان يكون علة والاوصاف
العدمية لا تتناهى فامتنع سبرها فلا تكون صالحة والجواب انه لا يشترط في العلة ان تكون وجودية
مطلقا فالتزام العدميات تنبت على بعض الافعال الثبوت لنفت عدم امساك العبد امر سيده

على مواخذة واختلف في تعليل الحكم بمحل التعليل حتى قال الحنفية يكون نجوا ابن حجر مطلقا ومنع مطلقا
وفصل الرازي بالجواز في القاصرة والمنع في المتعدية سوا كانت العلة منصوصة او
مستنبط اما الاول فلانه لا استبعاد في قول الشارع حرمت الربوا في البر
لكونه برا اذ يعرف كون البر مناسبا لحرمة الربا قيل لو كان المحل علة لكان فاعلا او قابلا قلنا
العلة بمعنى المعرف والباعث لا بمعنى الفاعل والمؤثر ولو سلم منعنا كون الحكم حالا
في المحل حقيقة بل هو متعلق به لانه عبارة عن خطاب الشارع وسمي محلا مجازا سلمنا لكن المحال اجتماعهما
مع اتحاد الجهة ولا ريب في مغايرة جهة القبول للتاثير واما الثاني فلان العلة المتعدية هي التي
توجد في غير المحل الذي هو مورد النص وخصوصية المحل لا توجد في غيره احتج المانعون بان
فائدة التعليل التوصل بالعلة الى معرفة الحكم وهي منتفية لاستفادة معرفة الحكم الاصل
من النص ولان العلة المستنبطة من حكم الاصل ومتفرعة عليه على ما تقدم فلا تكون مفيدة له
والاداركا مر ولا في الفرع لاستحالة تحققها فيه والجواب هنا فوائد غيرها
لمعرفة مطابقة الحكم الشرعي للحكمة والمصلحة فانه ادعى الى الانقياد بخلاف التعبد الصرف
وكامتناع القياس على ذلك الاصل بسبب العلم بامتناع حصول خصوصية التي هي علة حكمه
في الفرع ولا يمكن عدم العلة المتعدية فليستغنى عن القاصرة لانه يجوز وجود وصف مناسب
للحكم متعد فلولا التعليل بالمحل نفي الوصف المتعدي بلا معارض وثبت الحكم في الفرع ولانه فائدة
اعظم من العلم بالشي بعد الجهل به واذا ثبت جواز التعليل بالمحل بطل اشتراط التعدي العلة وجاز
التعليل بالقاصرة اعني الوصف الذي لا يوجد في غير الاصل وهو مذهب اكثر المتكلمين كابي الحسين والقاضي
عبد الجبار والقاضي ابو بكر واكثر الفقها كالشافعي واحمد وقد منع ابو حنيفة والكرخي
وابو عبد الله البصري من التعليل بالقاصرة وجوزه الباقون وهو الحق لانه لا امتناع في ان تقول
الشارع حرمت الشي الفلاني وكون ذلك الوصف من خواص الموصوف المطلقة وكلا الامتناع
في مناسبة وضوح مختص بمحل بحكم مخصوص متعلق به فيغلب على الظن كونه علة والعلم بذلك ضروري
واحتج المجوزون بان صحة العلة الى الفرع موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها
على صحة التعدية دار واجيب بان صحة التعليل بالوصف لا يتوقف على علته في الفرع بل

على

بل على وجوده في الفرع ووجوده فيه لا يتوقف على صحة التعليل فلا دور والحاصل كون الوصف
مشتركا بين كل الحكم المنصوص وغيره وهو لا يتوقف على صحة كون الوصف علة والاكثر على منع
تعليل حكم الاصل بعلة متاخرة عن ذلك الحكم في الوجود كتعليل اثبات الولاية للاب على ولده
يحقق ٢ الصغير الذي عرض له الجنون بكونه مجنونا فان ثبوت الولاية قبل الجنون قالوا لان علة الاصل اما بمعنى
الباعث والمعرف والمؤثر فان كان الاول فيلزم ثبوت الحكم بلا باعث مغاير للعلة الثابتة
عنه لاستحالة الحكم بباعث لا تتحقق مع الحكم فلا يجوز الباعث المتاخر باعثا لاستحالة تحصيل
الحاصل والثاني باطل كما عرفت من بطلان كون العلة بمعنى الامارة سلمنا لكن فائدة الامارة تعريف
الحكم وهو معلوم قبل حصولها والثالث باطل ايضا لامتناع تاثير المتاخر في المتقدم ويجب
كون العلة المستنبطة من الحكم المعلل بها عائدا الى رجل الحكم التي استنبطت منه بالابطال
لتعليل وجوب الشاة بدفع حاجة الفقير المانعة من رفع وجوب الشاة لتحقق دفع حاجتهم
بقيمتها وارتفاع الاصل المستنبط منه يوجب بطلان العلة المستنبطة منه ضرورة توقف
عليه على اعتبارها ويشترط في العلة ان لا تخالف النص لخاص او الاجماع الخاص وهذا مما اتفق
على اشتراطه والاكثر على جواز العلة حكما شرعيا لانه قد يدور الحكم مع حكم شرعي فيغلب على الظن
كونه علة له والعمل بالظن واجب ولانا نعلل تحريم بيع كثير من الاعيان النجسة بنجاستها
احتجوا بان الحكم المجعول علة يحتمل تقدمه على الحكم المجعول معلولا فلا يصح للعلية المتخلف
اعني تخلف الحكم عنه وهو نقض والاصل عدمه وان يكون متاخرا فلا يصلح للعلية لما تبين من استحالة
تعليل الحكم المتقدم بالوصف المتاخر وان يكون مقارنا وليس فعله علة للاخر اولى من العكس
علم ٢ ولانه يحتمل ان يكون هو العلة وان يكون جزء العلة فهو على ثلثة تقادير لا يكون علة وعلى تقدير واحد
يكون علة والعبرة في الشرع انما هي الغالب وعدم العلة اغلب على الظن من ثبوتها وكل ما غلب
الظن كونه علة امتنع جعله علة واجيب بجواز التاخر لان العلة معرف والمتاخر
قد يعرف المتقدم لوجود العالم لوجود الصانع وبجواز التقدم ولا نقض في ان الحكم المجعول
علة ليس علة لذاته بل بجعل الشارع اياه علة تقرر الحكم الاخر كما في تعليل تحريم الخمر بالشدة
فانها كانت متحققة قبل تحريم الخمر وذلك لا يمتنع ذكرها في علة لما لم يكن علة لذاتها بل باعتبار الشارع

بقران الحكم بها ولم يستلزم تخلف التخريج عنها نقضها وبجواز المقارنة ويمنع من عدم الاولوية
لانا نفرض الكلام فيما اذا كان احد الحكمين مناسبا للآخر من غير عكس وبجوز تركب العلة
من وصفين واكثر لتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان وبقول الاكثر اما عدم
اشتراط التنصيص في العلة فلجواز تفرع على التعليل بمجموع امرين او امور بحيث لا يسند
الحكم الى بعضها واما على الاستنباط فيمكن ان يتقرر بالهيئة الاجماعية ظرا على الحكم المخصوص
اما بالمناسبة او السبر او الشبه او الدوران او غيرها فيجب الحمل لوجوب العمل بما ظن
في مثل ذلك احتج المانع بان كون الشي علة صفة لذلك الشي زائدة عليه لو حصلت لذاته
او لجزئها على التقدير لامكان تصوره مع الجهل بكونه علة ويصح حمل العلة عليه مما يقولهم علة كذا فان
حصلت بتمامها لكل جزء كان كل جزء منه علة اذ لا معنى لكون الشي علة الا حصول
صفة العلية له وهو محال لامتناع حصول الصفة الواحدة بالشخص في المحال المتعددة وان
حصل في كل جزء منه جزء من العلة لزم انقسام الصفة الفعلية بحيث يكون لها نصف وثلثان
وهكذا وذلك غير معقول فان حصلت في جزء واحد كان هو العلة في الحقيقة وباقي الاجزاء
خارجة عنه وهو المطلوب واجيب بان صفة امر اعتباري لا تحقق له خارجا
والا تسلسل ونزاد بها على موضوع ذهني ولا نعني بكون المجموع علة قضاء الشارع بالحكم عنده
رعاية لما اشتمل عليه من الحكمة ولئن سلمنا ان تلك صفة ثبوتية قال اما ان تحصل في كل جزء او في بعضها
كل تلك الصفة او بعضها سلمنا لكن يمنع الحصر لجواز قيامها بالمجموع من حيث هو مجموع سلمنا
لكن منصوص بكون الشي خبرا او امرا او نهيا واما التعليل بالامور الاضافية فمن عند
من يجوز التعليل بالامور العدمية لا عند من منعه لجعلنا الاضافية عدمية وهو الحق
لان الاضافية للمطلقة ان كانت وجودية لكانت قائمة بمحل وكان حلولها فيه اضافية
اخرى لها الى المحل وتلك الاضافية ايضا فاعة وجودية لان مسمى الاضافة حاصل فيها
وهو وجودي وهو المحل فيجب لها اضافة اخرى ويتسلسل واذا ثبت ان مسمى الاضافية
عدمي امتنع ان يكون بعض الاوصاف امرا وجوديا لان الاضافة المخصوصة ماهية متركبة من
المطلقة ومن الخصوصية فلو كانت وجودية لزم قيام الوجودي بالعدمي وانه محال قال في النهاية

لا يلزم

١٦٩

لا يلزم كون المطلق للاضافة وجوديا ان يكون انواعه وجودية لجواز كون المخصصات عدمية
ونسبتها الى المطلق لا وجود لها الا في انواعه واذا كانت عدمية امتنع كون المطلق وجوديا ولان
المفصول على الجنس فاذا كان موجودا استحال كونها عدمية قال البحث
الرابع في شرائط الحكم يشترط ان يكون شرعيا عند جماعة والاكثر جوزوه في الاحكام العقلية
والحق خلافه لانه يفيد الظن لو كان صحيحا وهل يجب ان يثبت في اللغات انكره جمهور الاشاعرة
والحنفية وجوزه ابن سريج وقال ابن جني هو مذهب اكثر الادبا كان على والمازني لان الحكم قبل جمعه
ان الخمر لا يسمى خمرا ومع حصول المسمى به فيغلب على الظن ان العلة هي الشدة وهي ثابتة في النبيذ
ولانه كل فاعل مرفوع وكذا في انواع الاعراب انما يثبت قياسا ثم المخالف اذ اهل اللغة
لو نصوا على لم يجز كما لا يجوز القياس لو قال اعتقت غانما لسواده ثم يقول قيسوا عليه لان القياس
مبني على التعليل المتوقف على المناسبة ولا مناسبة بين الاسم والمسمى والجواب
المنع عدم القياس فان اكثر علم النحو والاشتقاق والتصريف مبني عليه وبعضه يفتقر
الى التنصيص عليه واذا جعلت العلة المعرف لم تجب المناسبة والحقان لا يجوز القياس في الاسباب
لانا لو جعلنا اللواط موجبا للحد بالقياس فان كان لا بجامع بطل القياس وان كان بجامع يطلق
القبض للحد لم يحسن جعل خصوصية الاصل والفرع موجبا لامتناع الاستناد الى المشترك
والى الخصوصيات فينتفي الحكم فيبطل القياس ولا يجوز اثبات الحكم العدمي بقياس العلة
لان انتفاء الحكم ثابت قبل الشرع ولا يجوز تاخير العلة عنه ويجوز بقياس الدلالة بجواز الا
ستدلال بعدم الاثر على عدم المؤثر هذا في النفي الاصلي اما اذا كان الحكم لعدما فانه يجوز
اثباته بهما معا وجوزنا في القياس في التقديرات والكفارات والحدود
والرخص ومنعه الحنفية ومع ذلك حكموا في شهود الزور بوجوب رجم المشهود عليه
استحسانا وقاسوا الكفارات الافطار بالاكل على الوقاع وقتل الصيد
ناسيا على عمدا وقاسوا في المقدرات كما قدروا الدلو الكبير وقاسوا الرخص والاسباب
النجاسات بالحجر قياسا الاستنجاء اقول شرايط
الحكم قسمان مختلف فيه ومتفق عليها اما الاول فامور الاول كونه شرعيا وهو مذهب جماعة

منهم الآمدي قال الآن الغرض من القياس الشرعي إنما هو ثبوت الحكم الشرعي والأكثرون
لم يشترطوا ذلك وجوزوا القياس في الأحكام العقلية والعقوبات أما الأول فاختاره
أكثر المتكلمين ومنهم من يسمونه إلحاق الغائب بالشاهد قالوا لا بد فيه من جامع عقلي
وهو أربعة العلة والحد والشرط والدليل أما الجمع بالعلة فلقول الأشاعرة إذا كانت العالمية
شاهدا معللة بالعلم وجب أن يكون غائبا وكذا وأما الجمع بالحد فلقولهم حد العالم شاهدا
من له العلم فيجب طرد الحكم غائبا وأما الجمع بالشرط فلقولهم العلم مشروط بالحياة شاهدا فكذا غائبا
ويشكل بأن العلم الذي هو العلة في المثال الأول ليس جامعا بل هو المطلوب إثباته في الفرع الجامع
هو المعلول وهو العالمية والصواب في مثاله أن يقال إن الله تعالى موجود فيكون مرئيا كما في الشاهد
فإن الجمع بينهما بالمجموع الموجود وهو علة الرؤية عندهم وكذا المثال الثاني فإن الحد عندهم
ليس جامعا بل الجامع المحدود والحد هو المطلوب صدقه على الغائب وكذا المثال الثالث
فإن الجامع فيه هو العلم وهو المشروط لا الحياة التي هي شرط لأن تقديره هكذا الله تعالى له علم
فله حياة كالشاهد بأن الحياة هي المطلوب ثبوتها في الفرع والصواب أن يقال إن الله تعالى
حي فيكون مدركا كالشاهد فإن الحياة التي هي شرط الإدراك هي الجامع هنا وأما الجمع بالدليل
فكما يقال التخصيص والإحكام يدلان شاهدا على الإرادة والعلم فكذا في الغائب وهذا المثال
جيد لأن الجامع التخصيص والإحكام وهو الدليل على إثبات حكم المطلوب وهذا في الفرع
وهو الإرادة والعلم ويبنى القياس على مقدمتين أحدهما أن الحكم في الأصل ثبت لعلة كذا
والثانية أن تلك العلة بتمامها حاصلة في الفرع ويلزم من هاتين المقدمتين ثبوت الحكم في الفرع
لأن تأثير ذلك المقتضي أعني العلة في ذلك الحكم إما أن يعتبر فيه كونه حاصلا في الصورة الأولى
أعني الأصل ولو لم يعتبر حاصلة في الصورة الثانية أعني الفرع أو لا فإن كان الأول لم يكن المعنى
تمام العلة بل جزؤها لأن المراد من تمام العلة مجموع ما لا بد منه في المؤثرية وهو خلاف المقدر
وإن كان الثاني لزم تحقق الحكم في الصورة الثانية وإلا لزم الترجيح بلا مرجح لأن تحصيل العلم
القطعي بهاتين المقدمتين غير حاصل إلا أن الوصف كما أنه حاصل في الأصل لا بد وأن يكون مغايرا للوصف
الحاصل في الفرع ولو بالتعين والتشخص ومن الجائز أن يكون للتعين أثر في الحكم وهو مفقود في الفرع فلا يتم
القياس

القياس ولو كانا ظنيتين أو أحدهما كان ثبوت الحكم في الفرع ظنيا واختيار المصنف أنه لا يجوز في الأحكام
العقلية هذا القياس على تقدير كونه حجة إنما يفيد الظن وهو لا يجري في الأمور العقلية وهذا
حق لو كان المقصود من الأمور العقلية المقاصد اليقينية للعلمية اليقينية لما تقدم من أن حصول
القطع بالمقدمتين في القياس على هذا متعسر بل متعذر وهل يجري القياس في اللغة أنكره
جمهور الحنفية والأكثر الأشعرية وقال به القاضي أبو بكر وابن سريج منهم وكثير من الفقهاء واختاره
[illegible] رحمه الله [illegible] في المحصول لأنا إذا رأينا عصير العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة المطربة
فإذا حصلت سمي خمرا ثم إذا زالت زال ذلك الاسم غلب على الظن أن علة تسميته خمرا
تلك الشدة للدوران فإذا رأينا تلك الشدة حاصلة في النبيذ حصل ظن أن
اسم الخمر موجودة ويلزم من ذلك حصول الظن بتسميته خمرا وإذا دل النص على أن الخمر مطلقا
حرام غلب على الظن أن النبيذ حرام والظن يجب اتباعه ولأن أهل اللغة أجمعوا
على أن كل فاعل رفع وكل مفعول نصب وكذا باقي أنواع الإعراب ولم يثبت ذلك إلا
لأنهم وضعوا بعض الفاعل بالرفع واستمروا في ذلك علمنا أنه ارتفع لكونه فاعلا وانتصب
المفعول لكونه مفعولا واحتج المانعون بأن أهل اللغة لو صرحوا بالقياس لم يعد جوازه
كما سال المذكور فإنا لا نعلم تعلق أبي عبيدة [illegible] ولأن القياس لا يجوز إلا
عند تعليل الحكم في الأصل بما هو وصف المتوقف على المناسبة وهي مفقودة في الاسم
ومسماه فإنه لا مناسبة بين شيء من الأسماء وشيء من المسميات أصلا والجواب
أن أهل اللغة استعملوا القياس وكتب الأدب مشحونة بالقياس وذلك منقول عنهم
بالتواتر وأجمعت الأمة على وجوب الأخذ بتلك الأحكام المستفادة من تلك الأئمة
المذكورة فإن أحدا من الأمة لم ينازع في أن تفسير الكتاب العزيز والأحاديث النبوية
لا يمكن إلا مع استعمالها وهذا الإجماع منقول بالتواتر ولو صح عدم جواز القياس [illegible]
والعتق أمر شرعي يتوقف على سبب شرعي وهو الانتقال المخصوص من المالك وجعل المالك
لا لوجه والمناسبة إنما يعتبر إذا كانت العلة بمعنى الباعث والداعي أما بمعنى المعرف كالدلوك
علة لوجوب الصلاة فلا يقال أهل اللغة والحق بعضها الأمة لا يكون فعلهم حجة والجواب

اجمعوا لان الامة اجمعوا على وجوب الاخذ بالقوانين النحوية والتصريفية
وان تفسير كلام الله تعالى ورسوله عم لا يحصل الا بها وهذا السؤال وجوابه
يظهر مما قبله والمشهور عدم جواز القياس في الاسباب وهو مختار الحنفية وصورته
ان نقيس اللواط على الزنا في ايجاب الحد احتج المانع بان اللواط مثلا انما يشارك
الزنا في وصف يكون علة لايجاب الحد او لا فان الاول لم يكن الزنا واللواط سببا للحد لانه لما كان
مستندا الى الوصف المشترك استحال مع ذلك استناده الى خصوصية كل واحد منهما وان كان
الثاني بطل القياس لاشتراط الجامع ولان شرط القياس بقاء حكم الاصل والقياس في الاسباب
ينافيه بخلاف القياس في الاحكام لان ثبوت الحكم في الاصل لا ينافي كونه معللا بالقدر المشترك
بينه وبين الفرع لاحتمال لا تاثير للجامع اعني القدر المشترك بين الاصل والفرع في الحكم بل
تاثيره في علية وصف كل منهما كالزنا واللواط في هذا المثال واما الحكم فانما يحصل بالوصف ولا
بالقول هذا باطل لان ما يصلح العدي وجوب الوتر مثلا هل يبطل اثباته بالقياس ام لا بعد
اتفاقهم على ان استصحاب حكم العقل كاف في نفي الحكم ثم يستعمل فيه قياس الدلالة لا قياس العلة
اما الاول فهو الاستدلال بعدم اثار الشيء وخواصه اللازمة لوجوده على عدمه واما الثاني
فلان النفي الاصلي حاصل قبل الشرع فلا يمكن تعليله بوصف متجدد واورد عليه ان الشرع انما
بمعنى المعرف ويجوز تاخر الدليل عن المدلول كالعالم مع الصانع تعالى الله هذا في العدم
الاصلي اما الاعدام المتجددة كعدم وجوب الصدقة امام المناجاة بعد ثبوته فهو حكم شرعي
متجدد يجاز اثباته بكل واحد من قياس الدلالة وقياس العلة واما القياس
في المقدرات والكفارات والحدود والرخص فجوزه الش لعموم
عموم الادلة الدالة على كون القياس حجة ومنعه ابو حنيفة واصحابه لان القياس
انما يكون في الاحكام المعقول المعنى بحيث يتوصل بوجود تلك العلة الى تلك الاحكام في غير مورد
النص على تحقيقها فيه وهذا متعذر في المقدرات كلها كنصب
الزكوات واعداد الركعات ومواقيت الصلوة فان عقول البشر تقصر عن ادراك
الحكمة فيها ولا يهتدي اليها فكيف يتصور القياس واما الكفارات فانها على خلاف الاصل

المستند

المستند الى قوله لا علة لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ولان الشارع اوجب
قطع اليد في السرقة ولم يوجبه في مكاتبة الكفار مع انه اولى بالقطع فيه
واوجب الكفارة في الظهار لكونه منكرا وزورا ولم يوجبها في الردة مع انها اشد
والحنث واما الحدود فلان القياس فيها انما يثمر الظن ويجوز خلافه شبهة فيدرأ
الحد بها لقوله عم ادرؤا الحدود بالشبهات واما الرخص فانها منح من الله تعالى
فلا يتعدى بها مواضعها ويشكل ان كون الكفارات خلاف الاصل لا يستلزم
عدم اثباتها بالقياس كما لا يمنع من اثباتها بخبر الواحد ومنع ذكر في خلاف الظن
شبهة يدرأ بها الحد والا لما ثبت بخبر الواحد ولا بالاقرار وشهادة
غير المعصوم وهو باطل اتفاقا ومنع كون المقدرة غير معقول المعنى ولو سلم تلك
لكن اتباع القياس فيها ليس بنفسها بل العلة تفضل معناها وهذا امر مشترك
فيها كالحكم ونحن انما نقول بجواز القياس فيها على تقدير تعقل معناها
واهتدى العقل الى الحكمة فيها وكون الرخص منحا من الله تعالى لا يوجب
عدم تعديها ثم ان الشافعي بين مناقضتهم لانفسهم فقال اما الحدود فقد
كثرت قيستهم فيها حتى تعدوا منها الى الاستحسان كما في شهود الزنا فانهم
فانهم زعموا ان الرجم يجب على المشهود عليه استحسانا مع انه خلاف مقتضى العقل
والعمل بما يوافق العقل اولى واما الكفارات فقاسوا الافطار بالاكل على الافطار
بالجماع وقاسوا قتل الصيد ناسيا على قتله عمدا عامدا مع تقييد النص بالعمد واما
المقدرات فقد قاسوا في النزح والبئر فقالوا ينزح عشرون للفارة والعصفور
مثل ذلك وقاسوا تقديرا على تقدير فقالوا في الحمام اربعون لانها ضعف
الفارة وحملوا الدلو التي ينزح بها ما يسع صاعا وقالوا لو نزح دلو واحد
اذا كانت عظيمة تسع عشرين دلوا من دلائهم بالقياس على العشرين والى هذا
اشار المص بقوله كما قدر الدلو الكبير وفي بعض النسخ كما في الدلو الكبير ومعناه
انهم قاسوا الدلو المذكورة اعني العظيمة على العشرين من الدلاء الصغيرة والبئر التي تتعذر

نزح ماءها لغزارته على البير الغزير الا غالبا وهي التي يكون فيها ما تبا وخمسون
دلوا فقالوا انها تطهر بنزح ذلك القدر لان الغالب انما البير الايزيد على ذلك
وانما الرخص فاظهرها الاقتصار في الاستنجا على الاحجار وقد قاسوا عليه ازالة
على النجاسات نادرة كانت او معتادة وقاسوا العاصي بسفره على غيره في الرخص
مع ان الرخص اعانة والمعصية لا تناسب الاعانة قال الفصل الخامس
في بقايا مباحث القياس وهي ثلثة الاول القياس منه جلي وهو ما قطع فيه بنفي
الفارق اما مع النص على العلة او بدونه كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب
عند العتق للعلم بعدم الفارق سوى الانوثة والذكورة وانتفا نظر الشارع اليه ومنه
خفي وهو ما عداه كقياس الانبذة وانقسام القياس قياس علة وهو ما صرح فيه بالعلة وقياس
دلالة وهو ما صرح فيه بالجامع الا انه ليس الباعث بل ملازمة وقياس في معنى الاصل وهو ما صرح
فيه الجامع جمع بنفي الفارق اقول القياس ينقسم الى جلي
وخفي فالجلي ما كان الفارق بين اصله وفرعه مقطوعا بنفي تاثيره في المنصوص كالحاق ضرب الوالدين
بتحريم التافيف لهما لعلة دفع الاذى عنهما وتحريم بيع العنب بالزبيب اذا نقص احدهما وفي غيرها
كالحاق الامة بالعبد في تحريم حد النصف حيث عرفنا انه لا فارق بينهما الا الذكورة في الاصل
والانوثة في الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع الى ذلك في العتق خاصة واما الخفي فهو ما لا يكون
بنفي تاثير الفارق مقطوعا به كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد وما جرى مجراه وينقسم
ايضا الى قياس علة والى قياس دلالة والى قياس في معنى الاصل فالاول ما صرح فيه بالجامع بين الاصل
والفرع وكان علة باعثة على الحكم في الاصل كالجمع بين الخمر والنبيذ في تحريم التناول بواسطة الاسكار المطرب
ونحوه ويسمى قياس العلة للتصريح فيه بالعلة والثاني وهو المسمى قياس الدلالة وهو ما صرح فيه
بالحكم ولم يكن ذلك الجامع نفس الباعث على الحكم بل ملازما له كالجمع بين النبيذ والخمر بالرائحة
الفائحة الملازمة للشدة المطربة التي هي الباعث على الحكم ويسمى قياس الدلالة لتصريح فيه
بالدلالة على الحكم والجمع بين الاصل والفرع بنفي العلة في الاصل استند الى احد الموجب
الاخر كما في الجمع بين قطع الجماعة باليد الواحدة وقتلهم بالشخص الواحد في وجوب القصاص عليهم

الاستدلال

والاشتراك في وجوب الدية على تقدير الجناية واما الثالث وهو القياس في معنى الاصل وهو
ما لم يصرح فيه بالجامع بين الاصل والفرع كما في الحاق الامة بالعبد في تقويم نصيب الشريك على المعتق
بتوسط نفي الفارق بينهما ولكن لا انما انتفى الفارق بينهما صار الفرع في معنى الاصل قال
الثاني لا يجوز القياس في جميع الاحكام لان فيها ما لا يعقل معناه ولان الاصل لابد وان يكون
منصوصا والاكان فرعا وقد تقدم بطلانه ويجوز التعبد بالمنصوص في كل الفروع اما عندنا فظاهر
ولا ما يمنع القياس واما عند الخصم فلامكان ان ينص الله تعالى على جملة الاحكام والاصل التفصيل فيها
ولا يجوز القياس فيما طريقه العادة والخلقة كاكثر الحيض واقله ولا فيما لا يتعلق به عمل كدخول
النبي عليه السلم مكة صلحا ولقائل الثالث ههنا نوع من القياس يسمى قياس العكس على
الفرع بان يقال لو ثبت الحكم في الفرع لثبت في الاصل لانه لو ثبت في الفرع لثبت لعلة كذا المنافية
والاقتران وهي موجودة في الاصل من دون الحكم وهو نوع من التلازم ويقرب منه قياس
العكس كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا في الاعتكاف لم يكن شرطا بالنذر قياسا على الصلاة فانها
لما لم تكن شرطا لصحة الاعتكاف لم تكن شرطا في النذر كالمطلوب في الفرع كون الصوم شرطا لصحة
الاعتكاف والثابت في الاصل كون الصلاة ليست شرطا لها فخالف حكم الفرع حكم الاصل وهو
عند المحققين راجع الى الاول لانه استدلال بالقياس على التلازم واثبات احدى مقدمتيه بالقياس
فنقول لو لم يكن الصوم شرطا مطلقا لم يصر شرطا بالنذر ثم يستدل على التخصيص
ويستدل على اثبات الملازمة من العدم والتالي بالقياس فنقول ما لا يكون
شرطا في نفسه لا يصير شرطا بالنذر كالصلاة اقول في الاحكام الشرعية
ما لا يعقل معناه سواء كان مستثنى عن قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة واعداد الركعات و
نصب الزكاة او لا كضرب الدية على العاقلة ويتوقف القياس على اصل منصوص على حكمه والاكان
فرعا على اصل اخر وقد ابطلناه في سائر شرائط الاصل فلا يمكن اثبات احكام الاصول المنصوص عليها
بالقياس فثبت ان فيها ما لا يدخل القياس والنص عندنا على كل حكم اما اجمالا كاحل الله البيع
وتفصيلا فيجوز ان يتعبدنا الله بالنص على الاحكام وكذا عند القائس لان النص على الكل
ممكن وهو معد منه الله تعالى فيدخل فيها التفصيل وقيل يجوز القياس في جميع الاحكام الشرعية

لانهما من جنس واحد لشمول الحد لحكم الترجيح لها وقد صرح على بعضها التنوخي بقياس فيه على
الباقي لان حكم المثل واحد وهو غلط يمنع تماثلها وكيف لا وفيها نصيا دوا شتراكها في كونها
احكاما لا يوجب تماثلها كاشتراك السواد والبياض في اللون ومنع ابو اسحق الشيرازي
القياس على طرقها العادة والخلقة كالحيض واكثر النفاس وحمل العلم لعدم العلم باسبابها
وعلم طرها فيجب المصير فيها الى قول الشارع ولا يجوز القياس فيما لا يتعلق به عمل كدخول النبي
عليه السلام مكة لقتال او صلح وكقرانه وافراده في الحج فان قيل هذه بطلت التعرف لا ليعمل بها
فلا يجوز الا لتقانها بالظن وانما قياس الاصل على الفرع فتتمة المتاخرون ويسمونه
وهو ان يقال لو ثبت الحكم الفلاني للفرع لثبت للاصل لانه لو ثبت للفرع لكان
ثبوته معللا بالمعنى الفلاني المناسبة لذلك الحكم واقترانه به وذلك المعنى حاصل في الاصل
فيلزم ثبوت الحكم فيه ولما لم يثبت هذا الحكم للاصل لم يثبت للفرع وهو نوع من التلازم
لانه عبارة عن تركيب استثنائي مركب من شرطية متصلة واستثناء نقيض تاليها وينتج
نقيض مقدمها وانما سمي قياس الاصل على الفرع لان الحكم ثبت للفرع اولا معللا بتلك
العلة المتحققة في الاصل ثم يتوصل بتلك الحجة الى تحقق الحكم فيه اولا لانه يجب على
الحكم المعين في الفرع اولا وبعد ثبوتها يعمد الى ثبوته في الاصل وكان الاصل مقيسا على فرع
ويقرب منه قياس العكس وهو عبارة عن اثبات نقيض حكم الاصل للفرع لافتراقهما
في علة الحكم كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا لصحة الاعتكاف في نفس الامر لم يصر شرطا له بالنذر
قياسا على الصلوة فانها لما لم تكن شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم تصر شرطا بالنذر وهو في
الحقيقة راجع الى الاول لانه استدلال بالقياس الشرطي واثبات لاحدى مقدمتيه بالقياس
فهو نوع من التلازم اذ هو عبارة عن شرطية متصلة استثني نقيض تاليها لاستثناء
نقيض مقدمتها كما نقول لو لم يكن الصوم للاعتكاف في نفس الامر لم يصر شرطا بالنذر
اتفاقا فيكون شرطا له في نفس الامر وان صدقت الشرطية وهو لزوم التالي للمقدم
بالقياس على الصلوة بان نقول ما لا يكون شرطا للمعنى في نفس الامر لا يكون
شرطا له بالنذر وقد تقدم ذلك ووجه قربه من الاول ظاهر لاشتراكهما في تركب

كل منهما

كل منهما من متصلة موجبة استثني نقيض تاليها لانتاج نقيض مقدمها والعلة في عدم
كونه شرطا في نفس الامر كونه غير شرط بالنذر وهذه العلة موجودة في الصلوة
حقيقة وفي الصوم تقديرا قال ـــــ المقصد العاشر في التعادل
والترجيح وفيه مباحث الاول ـــ في التعادل الامارتان ان تعادلتا في حكم
واحد وتنافي الفعلان جاز كتوجه المصلي الى جهتين غلب في ظنه انهما جهتا
القبلة والحكم وهو الوجوب واحد ويتخير المجتهد وان اتحد الفعل وتنافي الحكم
كالامارة الدالة على قبح الفعل والامارة الدالة على وجوبه وجوازه فمنع منه قوم شرعا
وان جاز عقلا اما الجواز فلامكان اخبار عدلين بحكمين متنافيين واما عدم الوقوع فلان
العمل بهما تقتضي وجود العمل وتحريمه على مكلف واحد وتركهما يوجب العبث بوضعها
ووضع امارة لا يمكن العمل بها عبث والعمل باحداهما دون الاخرى ترجيح من غير مرجح وجوزه
قوم وهو الاقرب والحكم هنا التخيير ايضا ولا يلزم من التخيير من امارة الوجوب والاباحة
الاباحة لان المجتهد ان اخذ بامارة الاباحة ثبتت في حقه وان اخذ بامارة الوجوب ثبت في حقه كما في
اذا حصل في مكان التخيير بين القصر والاتمام والقصر بان يصلي بنية القصر سقط عنه وجوب الركعتين
وان صلى تماما كان واجبا ولم يجز له تركهما اذا قال المالك ان دفعت الى الدرهمين على
الاحد وان دفعت الى احدهما اسقط عنك الاخر اذا اعرفت هذا فاذا فرض التساوي للمجتهد
تخير وان كان للمفتي خير المستفتي وان كان الحاكم عين ما شاء والحكم باحدهما في وقت
وبالاخرى في اخر لتخيره اولا قول ـــــ هذا اخر اجزاء اصول الفقه
على ما تقرر وكان ينبغي تأخيره عن الاجتهاد كما فعل في النهاية لتأخر كيفيته الاستدلال
بالشيء عن ذلك الشيء بالذات والتعادل هنا عبارة عن تساوي اعتقادات مدلولات
الادلة المستفادة منها ولا يتأتى الا في الظنية لان القطعية عقلية او نقلية اما العقلية موجب
حصول المدلول عند حصول دليله فيجتمع النقيضان واما النقلية فلانه يلزم
اما الاجماع النقيضين او الكذب على الشارع واما الامارات المفيدة للظن فقد تكون
عقلية وقد تكون شرعية اما الاول فلا اشكال في جواز تعادل الامارتين المتنافيتين بالنفي والاثبات

لحصول الغيم والمتواتر في زمن الصيف فانه عند الالتفات اليه مجردا عن الزمان يحصل ظن
المطر وعند الالتفات الى علم جريان العادة في وقوع المطر في ذلك الزمان يحصل ظن انتفائه
واما الثاني فمنعه احمد والكرخي وجوزه الباقون وهو الحق لامكان ان يخبرنا اثنان متساويان
في العدالة واحتمال الصدق بحكمين متنافيين والعلم به ضروري واختلف المجوزون
في حكم التعادل عند وقوعه فالجبائيان والقاضي ابو بكر بالتخيير وقال الاخرون بتساقط
الامارات والرجوع الى الحكم العقلي اذا عرفت هذا فتعادل الامارات في حكم واحد مع تباين
الحكمين اما الاول فكما اذا دلت امارة على ان جهة بعينها هي القبلة واخرى على ان الجهة غيرها
وعرض ذلك للمكلف بالصلاة عند ضيق الوقت فان الحكم وهو وجوب الاستقبال في الصلاة
واحد والفعلان وهو التوجه الى الجهة في الوقت الواحد للشخص الواحد متنافيان واما الثاني
فكما اذا دلت احدى الامارتين على قبح فعل ودلت الاخرى على وجوبه واباحته مع اتحاد الوقت
وكلاهما جائز واستدل على الاول بقوله عليه السلم في زكاة الابل في كل اربعين بنت لبون
وفي كل خمسين حقة فيمن ملك مائتين لانه ايها فعل ادى الواجب ولا اولوية والمصلي في الكعبة
يتخير ويشكل بانه لا تنافي بين الفعلين هنا لذاتهما فان كان هناك دليل منه من خارج يدل
عدم الجمع بينهما كان دالا على الوجوب على البدل وح يكون الواجب احد الفعلين لا بعينه
لحصول الكفاية والامر الكلي على ما تقدم تحقيقه فلا يتحقق تعدد الفعل
الذي هو متعلق الحكم وكون كل واحد منهما واجبا انما هو بالعرض لاشتماله على الامر الكلي
وكذا الصلوة في الكعبة فان استقبال جهة الكعبة في الصلوة هو الواجب وهو امر كلي صادق
استقبال اي جدار اتفق فمتعلق الوجوب انما هو واحد بالذات وتعدده بالعرض
فلا يكون المثال مطابقا والمثال الصحيح ما قدمناه والحكم فيه التخيير بينهما واما الثاني
فانه وان كان جائز الوقوع عقلا كما تقدم لكن بعضهم منع منه شرعا قال
لانه لو تعادلت الامارتان على الحظر والاباحة فاما ان يعمل بهما معا وهو محال لتنافيهما ولا يعمل
بشيء منهما وهو محال ايضا لانهما اذا كانا في انفسهما بحيث لا يمكن العمل بهما البتة كان
وضعهما عبثا وهو غير جائز على الله تعالى او يعمل باحدهما على التعيين دون الاخرى فيلزم الترجيح

من غير

الجبائيان ابو علي وابنه ابو هاشم

من غير مرجح وهو باطل لانه قول في الدين بمجرد التشهي وان كان لا على التعيين اقتضى العمل
باحدهما على التخيير لانا اذا خيرنا بين الفعل والترك فقد ابحنا الفعل فيكون ذلك ترجيحا
لامارة الاباحة بعينها على امارة الحظر وهو القسم الذي تقدم بطلانه وجوزه ال[illegible] وجعل حكمه
التخيير واجاب عن هذه الحجة بالمنع من استلزام التخيير ترجيح
امارة الاباحة على امارة الوجوب لان المجتهد ان اخذ بامارة الوجوب ثبت في حقه وان
اخذ بامارة الاباحة ثبت في حقه كالمسافر اذا حضر في مواضع التخيير بين التمام والقصر فانه ان
صلى بنية القصر سقط عنه الركعتان وان صلى بنية التمام وجبتا عليه ولا يوصف الركعتان
الركعتان بالاباحة وكذا من له على اخر درهمان فقال ان دفعت الي الدرهم احدهما وان
دفعت احدهما اسقطت عنك الاخر فانه يتخير ولا يلزم كون الدرهم مباحا والتحقيق في
هذا ان يقال ان الاباحة ان كانت عبارة عن التخيير بين الفعل والترك مطلقا سواء كان
ذلك ابتداء او مرتبا على امر اخر كقصد او فعل لزم من التنازع وهو الجمع بين الوجوب والاباحة
او بينها وبين الحظر الاباحة وان كانت عبارة عن التخيير بين الترك والفعل ابتداء لم يلزم التخيير المذكور
الاباحة لكن هذا هو الحق فان المكلف يتخير بين ما يوجب الترخص كالسفر في شهر رمضان
وعدمه ولا يقال ان صوم شهر رمضان مباح اذا تقرر هذا فالتعادل
ان وقع للمجتهد في فعل نفسه كان حكمه التخيير وان وقع للمفتي فحكمه ان يخير المستفتي في
العمل بايهما اراد كما يلزمه في حق نفسه وان وقع للحاكم يخير احدهما لانه منصوب لقطع الخصومات
وتخير الخصم لا ينفع في التنازع فان كلا منهما يختار الاعود عليه والاصلح له وهل للحاكم ان
يقضي باحدهما في وقت لشخص وبالاخرى لغيره في وقت اخر قال المحققون نعم
اذ ليس في العقل ما يدل على خلاف ذلك ولا يستبعد وقوعه كما لو تغير اجتهاده هنا
اللهم الا ان يدل دليل شرعي خارج على عدم جوازه كما روي ان النبي عليه السلم
قال لابي بكر لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين وقد قضى عمر
في المسئلة الحمارية بحكمين متنافيين وقال ذلك على ما قضينا وهذا
على ما نقضي ولكن يجوز ان يكون ذلك في غير صورة التخصيص بجواز تغير اجتهاده

وظهورة فى الامارة الموجبة للحكم الثاني على وجه للحكم الاول ــــــ قال
اذا تعارض الدليلان فاما ان يكون ناظر فالحق الترجيح بينهما فيعمل بالراجح ولا يلزم
ترجيح المرجوح على الراجح وهو باطل وان امكن العمل بكل واحد منهما من وجه دون وجه تعين
واما ان لم يمكن والتعارض بينهما محال الا ان يكون احدهما قابلا للتاويل
بالاخر بحيث يمكن الجمع بينهما كالعام المقطوع بعلته والخاص المظنون بعلته وان كان احدهما
قطعيا والاخر ظنيا تعين العمل بالقطعي والترجيح اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها
وهو اما ان يكون في دليلين نقليين او عقليين او معقول ومنقول ــــــ اقول
تعارض الدليلين عبارة عن تنافي مدلوليهما واقسامه ثلاثة اما ظنيان او يقينيان
او احدهما يقيني والاخر ظنيا في الاول يتعين الترجيح وهو قول اصلا الطرفين على الاخر
لتعلم الاقوى فيعمل به ويترك الاضعف لمرجوحيته وخالف قوم وزعموا ان الحكم حينئذ
اما التخيير او التوقف لعدم الالتفات الى زيادة الظن فانه لو لم يعمل بالراجح لعمل بالمرجوح
هو قالوا لو اعتبرت زيادة الظن في العلامات لاعتبرت في الشهادة فكان ترجيح الاربعة
على الثلاثة لوجود العدد وهو رجحان الظن على الظاهر والجواب ــــــ نقول بالترجيح
في الشهادات بالعدد وقوة التقوى وظهور الصلاح سلمنا لكن نمنع الملازمة وعلى الوصف
المذكور بان نقول ان العدد في الرجحان المالوف من الصحابة اعتباره والعمل به وهو الثابت
في الادلة المتعارضة دون الشهادات سلمنا انه لم يكن العمل بكل منهما من وجه دون اخر
ولو امكن ذلك تعين وكان اولى من الغا احدهما بالكلية كقوله عليه السلام الا اخبركم بخير الشهود
قالوا بلى قال ان يشهد الرجل قبل ان يستشهد وقوله عليه السلام يفشوا الكذب حتى يشهد
الرجل قبل ان يستشهد الى ان بعد دلالة اللفظ على جزء مفهومه دلالة على كل مفهومه
ودلالته على كل مفهومه اصلية فاذا عمل بهما من وجه دون اخر فقد ترك العمل بالدلالة
التابعة واذا عمل باحدهما وترك الاخر بالكلية ترك العمل بالدلالة السابقة
الاصلية ولا شك في اولوية الاول قال ــــــ في النهاية العمل بكل
واحد منهما من وجه عملا بالدلالتين ان يعني الدليلين معا والعمل باحدهما دون الاخر
عمل

عمل بالدلالة الاصلية وان تعذر في احد الدليلين وابطالهما في الاخر ولا شك في اولوية
العمل بالاصل وتابع على العمل بالتابعين وابطال الاصل وكيف كل من العمل تابع واصل انما يكون
ترجيحا على العمل بالتابعين فاذا كان كل دليل منهما اذا كانا دليلين واحد وكان التابعان
من دليل فلا وهو ظاهر فان فيه تعطيلا للفظ الاخر والغاية بالكلية ومن المعلوم ان التاويل
اولى من التعطيل والثاني وهو كونهما يقينين لا يتصور الترجيح بينهما لانه فرع على تعارضهما
تعارضهما محال لان اليقيني لا يتحقق الا مع كون مقدماته ضرورية اولا ان تنتهي الى الضرورة
اما ابتداء او بواسطة شانه ذلك واما متحدة او متعددة وفي ذلك لا يحصل الا عند اجتماع
العلوم الاربعة اعني العلم الضروري بصحة المقدمات اي كونها صادقة في نفس الامر
اما ابتداء او بواسطة العلم الضروري بصحة ترتيبها ولزوم اللازم وبان ما لزم عن
الضروري لزوما ضروريا فهو ضروري وحصول ذلك الدليلين المتنافيين يلزم
القدح في البديهيات فنقول فالتعارض بينهما محال الا ان يكون احدهما قابلا
للتاويل بالاخر بحيث يمكن الجمع بينهما كالعام المقطوع بعلته والخاص المظنون بعلته فيه
نظر لان العام القابل للتاويل لا يكون يقينيا وكذا الخاص المظنون بعلته ليس من اليقينيات
فهو من القسم الاول اعني تعارض الظنين وانما استثناه من اليقيني من حيث ان كلا
من الدليلين يقيني فالعام في نقله والخاص في دلالته الثالث ان يكون احدهما يقينيا
والاخر ظنيا فيتعين العمل باليقيني ضرورة استلزامه العلم بكذب المقابل لليقيني
اللازم للدليل فلا يعتد به وقد لزم ان الترجيح انما يكون متحققا في الامارات المفيدة
للظن فلهذا عرفه المصنف هنا ثانية او ان الامارة بما تقوى به لان الترجيح على معارضها
فالترجيح جنس وبالامارات يخرج الدليلان وقولنا بما تقوى به لان الترجيح ما لم يعد
تقوية ما يرجح لم يكن مرجحا وقولنا على معارضها لانه لا ترجيح الا عند التعارض ويشمل
التقوية في الاقتضاء كالعلل المتعارضة في احد القياسين ويشمل المتعارضة مع تساويها في
في الصور المختلف فيها نفيا واثباتا وقبل الترجيح اقرار احد الصالحين للدلالة على
المطلوب مع تعارضهما بما يوجب العمل به واهمال الاخر وقيد بالصالحين لانه لا تعارض مع عدم

الصلاحية ولا يوجب العمل باحدهما واخراج الاخر عنها بعض لاحدهما الدليلين الصفات
الذاتية او العرضية ولا مدخل له في القوة وقيل الترجيح تقوية احد الطريقين على الاخرى ليعلم الاقوى
فيعمل به ويرد الاضعف وقلنا الطريقين لانه لا يصح التعارض الا بعد تكامل كونهما طريقين
والترجيح امر نسبي لا يتحقق الا بين دليلين ودائل الدليلان قد يكونان عقليين وقد يكونان
نقليين وقد يكون احدهما عقليا والاخر نقليا والمراد بالدليل هنا ما يلزم من العلم به العلم
او الظن بشيء اخر بحيث يندرج فيه الامارات قال البحث
الثالث اذا تعارض نقليان رجح اما بالسند او بوقت الورود والمتن او المدلول
او بامر خارجي فالاكثر رواة ارجح والاعلى اسنادا ارجح ويترجح رواية الافقه والافقر
والازهد والاعلم بالعربية وكونه صاحب الواقعة والاكثر مجالسة للعلماء او
المحدثين او من طريقه اقوى والذي ظهرت عدالته بالاختبار او تزكية الاكثر الاعلم او مع ذكر
سبب العدالة او العمل بروايته والاكثر ضبطا وحفظا للالفاظ والجازم على الظان
ودائم سلامة العقل وغير الملتبس اسمه بالضعيف والمتفق على كونه مرفوعا على المختلف
فيه وذاكر السبب وناقل اللفظ على ناقل المعنى والمعتضد بغيره ومن موافقه الاصل
على من كذبه والمسند على المرسل خلافا لابن ابان حيث قدم المرسل ولعبد الجبار
حيث حكم بالتساوي والمتاخر على المتقدم كالمكي على المدني وكالذي ورد بعد
قوة الرسول عليه السلام وكمتاخر الاسلام مع علم سماعه بعد اسلامه ورجح العام المبتدأ على
ذي السبب للخلاف في قصر الثاني على سببه والفصيح على غيره والافصح على الفصيح
والخاص والعام والحقيقة على المجاز والدال بالوضع الشرعي او العرفي على الدال باللغوي
والذي لم يدخله التخصيص على ضده والمنطوق على المفهوم والناقل على المقرر
والمحرم على المبيح والباقي للحد على مثبته ومثبت الطلاق والعتاق على نافيهما
والمقترن بالعلة او غيره والمؤكد على غيره والموافق لعمل العلماء او اكثرهم او الاعلم
واذا تعارض قياسان فيما اصله قطعي ولم اره ولذا اما دليل العلة فنص فالحكم
والتعارض فيه قريب من التعارض في الاخبار لانما يشترط التنصيص على العلة اقول

قد عرفت

قد عرفت ان التعارض انما يتحقق في الادلة الظنية اما من كل وجه كخبر الواحد
فانه مظنون في متنه وفي دلالته ومن وجه دون وجه كعمومات الكتاب العزيز والسنة
المتواترة وكاخبار الاحاد الخاصة فان الاول قطعي المتن ظني الدلالة والثاني بالعكس وقد عرفت
ايضا ان الدليلين المتعارضين قد يكونان عقليين وقد يكونان نقليين وقد يكون احدهما نقليا
والاخر عقليا فاما ما يتعلق بعموم الكتاب والمتواتر ومعارضتهما لهما فكما
تقدم في التخصيص واما ما عدا ذلك فاقسام الاول في وجوه ترجيح النقليين وهي
خمسة أ ما يتعلق بكيفية اسناد الخبر ب ما يتعلق بحال وروده ج ما يتعلق بمتنه اي نفسه
د ما يتعلق بمدلوله اي الحكم الذي يدل عليه الخبر ه ما يتعلق بخارج عن هذه الامور الاول
ترجيح الخاص اما بالاسناد وهو تارة يتعلق بكثرة الرواة وتارة باحوالهم فالاول
منه ما يكون الكثرة سببا للرجحان وهو ما اذا كان الخبر والمخبر عنه واحدا فان الخبر الواحد
اذا كان رواته عن الرسول عن نفر واسطة عشرة مثلا كان ارجح مما اذا كان رواته
خمسة خلافا للكرخي لان الظن الحاصل منهم قوي ولان تطرق الكذب الى الاكثر اقل
من تطرقه الى الاقل لان كلا من الرواة غير المعصومين يحتمل صدقه وكذبه فاذا انضم
اليه اخر كانت الاحتمالات اربعة ومع الثالث يكمل ثمانية ومع الرابع ستة عشر
فيكون ذلك الخبر حجة في واحد من الاقسام ما عدا قسما واحدا وهو ما اذا كانوا با
جمعهم كاذبين اذ صدق واحد منهم كاف في كون الخبر حجة ومن ثم رد ابو بكر خبر المغيرة
في ان النبي اطعم الجدة السدس حتى اعتضد بخبر محمد بن مسلمة ومنه ما يكون سببا
للمرجوحية وهو ما اذا كانت الكثرة في الوسائط المرتبة فانه كلما كانت الوسائط اقل كان
تطرق احتمال الكذب اليه اقل وهو المراد بالاعلى اسنادا فان الخبر انما هو
حجة مع صدق الراوي والواسطة بينه وبين الرسول عليه السلام وكل واحد منهما
يحتمل كونه صادقا ويحتمل كونه كاذبا فاحوالهما اربعة كون الخبر فيها حجة في حال واحد
وهو ما اذا كانا صادقين وباقي الاحوال لا يكون حجة فلو تعددت الوسائط فان كانا
اكثر كان الخبر حجة في حال واحد من ثمانية وان كانت ثلاثة كان واحد من ستة عشر وهكذا

كونه غير حجة في باقي الاحوال كلها وحينئذ يضعف الظن عند تعدد الوسائط المترتبة
ويكثر حتى انه ربما ادى الى زوال الظن بالكلية واعلم ان علو الاسناد وان
كان مرجحا بهذا الوجه فهو مرجوح من جهة انه نادر والاولى ان يقال ان بلغ قلة الوسائط
الى حد الشذوذ كان مرجوحا لان الخبر على القانون المعتاد والطريق المألوف
الغالب ارجح في الظن من غيره ان علو الاسناد عند المحدثين على ما ذكره في الجامع الا
صول على مراتب قلة العدد كما مر قرب الرواة ح فقيل كذا انه ازهد واعترض في النهاية
على دليل رجحان الاعلى اسنادا بان الاقل اما ان يكون ارجح الحديث رواه كل من
بالتفحص ويساوي ولد الصفات واما اذا تعددت وكانت الاكثر اكثر فلا
ويشكل بان المراد بالترجيح بعلة الواو بالكثرة انما هو مع قطع النظر عن صفات الرواة او مع
تساويهم فيها وكذا في كل واحد من اقسام التراجيح الآتية فانه انما يتحدث عن الترجيح
مع قطع النظر عما عداه ولو كانت الصفات الموجبة لعلو الظن بالصدق
في الاكثر كان كل واحد ارجح من الآخر من جهة ولو كانت في الاقل اكثر ترجح من حيث الحكم
فيما لو كانت الكثرة في رواة الخبر بلا واسطة وليس الكلام عند التساوي او مع قطع النظر
عن تلك الصفات كما قلناه الثاني التراجيح الحاصلة باحوال الرواة وهي امور آ
كرواية الفقيه راجحة على رواية غيره لان الفقيه يميز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز فاذا سمع
كلاما لا يجوز اجراؤه على ظاهره يفحص عنه ويبحث عن تاويله وسأل عن مقدمته و
سبب حدوثه حتى يطلع على الامر الذي يزول معه الاشكال والالتباس اما العامي فلا
يفرق بين الجائز وغيره فلا يبحث ولا يتفحص فينقل ما يسمع خاصة وربما كان ذلك
سببا للاخلال والوقوع في تهاوي الاشكال وقيل هذا الترجيح انما يعتبر اذا كان
نقل الحديث بمعناه اما باللفظ فلا وهو باطل بما ذكرناه ب رواية الافقه راجحة
على رواية الفقيه لان الوثوق بالاحتراز عما ذكر من الخلل في جانب الافقه اعظم ج رواية الزاهد
وهو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها ارجح لشدة تقواه واعراضه عما يشغل النفس وعن
حفظ الحديث من الدخول في الامور الدنيوية وكذا الازهد على الزاهد لكثرة احتياجه الى الاشتغال

واعراضه

عن العوائق فيقوى الظن بخبره د رواية العالم بالعربية على جاهلها لانه يمكنه التحفظ
عن مواقع الزلل والاقتدار على معرفة المقصود من اللفظ بحسب ما يقترن به من القرائن
اللفظية والحالية والحركات الاعرابية وقيل بالعكس لان العربي يفهم المعنى فيعول على
معرفته ولا يبالغ في حفظ اللفظ بخلاف غيره ورواية الاعلم بها ارجح كالفقه والافقه
ه كون احد الراويين صاحب الواقعة رجح لان اهتمامه اعظم ومن ثم رجح رواية عائشة في التقاء
الختانين على رواية من روى ان الماء من الماء ورجح الشافعي رواية ابي رافع من كون النبي ص
تزوج ميمونة وهو حلال على رواية ابن عباس انه تزوجها محرما لان ابا رافع كان السفير بينهما
وهو الذي قبل نكاحها عن الرسول عليه السلام و رواية الاكثر مجالسة للعلماء ارجح لانه اشد
استعدادا للتفطن والفهم ويقوى الظن بخبره وكذا رواية مجالس اهل الحديث
ارجح على رواية من ليس كذلك ز رواية من طريقه اقوى في الادراك والعلم معتمدة
على رواية غيره كما لو روى احدهما انه رآه في وقت الظهر بالبصر وروى الاخر انه رآه
في حجر ذلك اليوم او في تلك اليوم بتعدد فيتطرق الاشتباه الى الثاني اكثر من الاول
فرجح واما التراجيح الحاصلة بالوضوح فهي امور آ رواية من ظهرت عدالته بالاختبار
ارجح من رواية مستور الحال عند من يقبل روايته وارجح من رواية من ثبتت عدالته بالتزكية
ب من ثبتت عدالته بتزكية جمع كثير ارجح من الثابت بتزكية بعضهم او عدد اقل
ومع التساوي في الاوصاف لان الظن الحاصل بعدالة الاول اقوى من ظن عدالة الثاني
ج رواية من ثبتت عدالته بتزكية الاعلم الاورع الاعلم الاورع او لمن الثابت
العالم الورع لقوة ظن عدالته د رواية من ثبتت عدالته بتزكية العدل الذاكر للسبب
ارجح من رواية من ثبتت عدالته بتزكية العدل من دون ذكر السبب ه رواية من ثبتت
عدالته بتزكية الراوي للعمل بخبره ارجح من رواية من ثبتت عدالته بتزكية من زكاه
ان يروي خبره ان قلنا ان كل ذلك تعديل وكذا رواية من زكاه وعمل به روايته
ارجح من رواية من زكاه ولم يعمل بروايته واما التراجيح الحاصلة بسبب الذكاء فهي
على وجوه آ رواية الاكثر ضبطا والاقل نسيانا راجح على رواية من ليس كذلك لقوة

الظن الحاصل بخبره اما لو كان احدهما اكثر ضبطا واكثر نسيانا والاخر اقل ضبطا ونسيانا وبلغ
ذكر الحد المانع من قبول الرواية فهنا يحتمل التساوي لاشتمال كل واحد على وجه رجحان ومرجوحية
ويحتمل ترجيح الاول لشدة ضبطه وكذا رواية الاشد حفظا لالفاظ الرسول عليه السلم راجح على رواية
غيره ح رواية العالم بالحديث راجح من الظن لرجحان ظن السامع بها لاولاح او رواية دائم
العقل راجح على رواية من يعرض له اختلاط العقل في بعض الاوقات فاذا لم يعرف انه روى هذا الحديث
حال سلامته وعقله او حال اختلاله و رواية من يحفظ الحديث راجح على رواية من لم يحفظ ويعتمد
على كتاب لانه ابعد من الشبهة ويحتمل رجحان رواية الثاني على الاول والمامون من الاشتباه
والساري على الحافظ بخلاف من يعتمد على كتاب محفوظ مصحح واما الراجح الحاصل بسبب
شهرة الراوي فامور آ رواية الاكبر من الصحابة او من اكابرهم راجحة على رواية غيرهم لان دينه
كالمانع من الاقدام على الكذب وكذا علو منزلته وارتفاع منصبه واذا تطابقت
موانع الكذب كان صدقه ادعى على الظن وقد روى ان امير المومنين عليه السلم
كان يحلف الرواة ولا يحلف ابا بكر ولان الكبير من الصحابة اقرب الى الرسول عليه السلم
من غيره فيكون اعرف بالحديث من ذلك الغير لبعده ب رواية غير المدلس ارجح من رواية المدلس
والتدليس نوع اخفاء العيب ج رواية معروف النسب راجحة على رواية مجهوله لان احتراز
المعروف عن الكذب اكثر وللقدرة على معرفة عدالته بالبحث عن احواله والفحص عن حاله
بخلاف الاول د رواية غير الملتبس اسمه باسم احد الضعفاء راجحة على رواية الملتبس
اسمه باسم احدهم ح ضعفه لتحرم عنهم بحصول الظن الغالب بصدق
الاول دون الثاني واما الراجح العائدة الى كيفية الرواية
فامور آ ان يقع الخلاف في احد الخبرين هل هو موقوف على الراوي او مرفوع
على الى الرسول ع والاخر متفق على رفعه الى الرسول ع والثاني ارجح لحصول الشك
في صدق الاول عن الرسول ع وحصول الظن بصدق الثاني عنه ب رواية من ذكر سبب
حدوث ذلك الحكم ارجح من رواية من تجرد عن ذلك لاشعاره باهتمام الاول بمعرفة
الحكم دون الثاني ج الخبر المنقول باللفظ ارجح من المنقول بمعناه خاصة وما يحتمل انه نقل
بمعناه

بمعناه للاتفاق على قبول الاول وحصول الاختلاف في قبول الثاني ويطرق الخلل الى
الثاني دون الاول فيكون الظن الحاصل في الثاني اضعف د الخبر المعتضد بحديث
سابق ارجح مما لم يعتضد بذلك ة الخبر الذي يوافق الاصل اعني المروي عنه بمعنى انه لم يكذبه
راجح على الذي يكذبه الاصل وقد تقدم البحث في ذلك المسند ارجح من الخبر المرسل
ان قلنا بقبوله لحصول الاتفاق على قبول الاول دون الثاني وخالف ذلك
عيسى بن ابان حيث زعم ان المرسل ارجح والقاضي عبد الجبار حيث حكم بالتساوي
اما ان الراوي اذا ارسل بعد الة الراوي معلومة له دون المروي له ولا يكثر
احد ممن روي له ان يبحث عنه ويتفحص عن امره ليعرف حاله في العدالة وغيرها واما
الواسطة في المسند فمعلومة للراوي وغيره ولان معرفة عدالته ونحوها للكل واحد
فكان الوثوق بخبره اعظم وارجح من رجحان خبر من تمكن من عدالته كل احد على خبر
من لا يتمكن من معرفة عدالته الا واحد خصوصا مع خفاء العدالة وكونها من الامور
الباطنة التي لا يطلع عليها البشر الا مع الفحص والاختبار والبحث احتج المخالف
بان المخبر الثقة لا يجوز له استناد الحديث الى الرسول عليه السلم الا مع القطع بذلك
او الاعتقاد المقارب للعلم بان الرسول عليه السلم قال ذلك الحديث بخلاف
ذات الواسطة فانه لا يحكم على ذلك الخبر بالصحة ولم يزد على الحكاية ان فلانا قال
ان الرسول عليه السلام قال ذلك وكان الاول اولى واحتج عبد الجبار بان كلا
منهما خبر واحد مفيد للظن والجواب ان قول الراوي قال رسول الله صلى
الله عليه كذا يقتضي ظاهر الحكم بصحة خبر الواحد وهو جهل غير جائز وح ... فيمتنع احواله
على ظاهره بل يجب حمله على ارادة ظن الرسول عليه السلم كذا او سمعت او رويت
وعلى هذا يكون الحديث الذي ذكر فيه الراوي وهو المسند اولى للتمكن من معرفة
عدالة كل واحد بخلاف ما اهمل فيه ذكر الواسطة لعدم التمكن من معرفة حاله والمرج
و قد بيناه واعلم ان القائل برجحان المرسل على المسند انما يريد اذا قال
الراوي قال رسول الله صلى الله فاما اذا قال عن الرسول ع كذا فانه لا يرجح على المسند لانه

في معنى قوله روي عن رسول الله ولو كان لصاحب الراوي لان سند
لا عن محمد ابن ابي عمير لاماميه رجح على حجر مرسل عن العدل وعبر ورجح بعضهم
بالذكورة والحرية قياسا على الشهادة قال شيخنا في النهاية ولا باس به الثاني
في التراجيح المتعلقة بحال ورود الخبر وهي متعددة الاول ان كان الحديث سندها
على الاخر قدم للمتأخر لان الحكم المتقدم من مراعاة شرائط النسخ المتقدم وكذا
الحكم في الايات المدنية ويتفرع على ذلك امور احدها المدنيات من الاثار والاحاديث
على الكتاب الموجب السائل المكيات انها وردت قبل هجرة الرسول صلعم والمدنيات
بعدها فغلب على الظن اخر المدنيات وما كان على المدني ما ورد قبل ...
الشرف ما ورد بعد هجرة سطوة النبي عم وعلو شانه على عزم الرجوع شوكته عليه
وعلو شانه كان في اخر زمانه فيغلب على الظن بتأخره ... ان دل
الاول على العموم وعلو الشان والثاني على الضعف كان الاول متقدما
واما اذا لم يدل الثاني على قوة ولا على ضعف ولا على تقدم الاول علمه
لاحتمال تأخره عنه وهو ضعيف للعلم بكون الاول صدر عنه في اخر زمانه وقتئذ
ذلك في الثاني واحتمال صدوره في اول زمانه وقضية ذلك في الاول واحتمال
كون الثاني متقدما على الاول انما بتحقيقه ... صدوره في اخر زمانه عم وهو حينئذ
يحمل للسماع فيتساقطان ويبقى الرجحان للسالم ... تعارض يكون راوي احدهما
المتأخر الاسلام وعلم ان راوي الخبر بعد اسلامه وراوي الاول متقدم الاسلام
متقدم الاول لحصول الظن بتأخره عن الثاني وقال بعضهم ان كان متقدم الاسلام
باقيا في كل زمان المتأخر ... يعني ... رواية عن ... رواية المتأخر
اذا علم موت المتقدم قبل اسلام المتأخر او علمنا ان اكثر الروايات للمتقدم متقدمه
على روايات المتأخر علم الرجحان ان النادر يلحق بالغالب ولا طريق للعلم
تأخر رواية المتقدم على رواية المتأخر يعني من رجحان رواية المتأخر اعتبار ان
رواية قد علم ... في زمانه المتأخر فلا يحمل ... على ... اسلام ... رواية

المتقدم

المتقدم يحتمل صدورها قبل اسلام المتأخر فيكون رواية المتأخر متأخرة عنها وان
يكون بعد اسلامه فيحتمل تأخره عن رواية المتأخر وتقدمها عليه فاذن احتمال تأخر رواية
رواية المتأخر ... ولا احتمال رواية المتقدم احتمال واحد فيكون الاول اغلب على الظن
من تأخر الثاني ... اذا كان احد الخبرين عاما مبتدأ اي لم يرد على سبب والاخر عاما وارد
على سبب كان الاول ارجح من الثاني لان جماعة من الاصوليين زعموا ان العام الوارد على
سبب يختص كونه مقصورا عليه وهذا وان كان ضعيفا ولم يقل به الا انه يفيد رجحانا
ما واعلم ان رجحان المبتدأ على العام الوارد على سبب انما يتحقق في غير محل السبب
واما في محله فينبغي ان يرجح ذو السبب عليه لانه اذا كان مقصودا عليه كان خاصا والخاص متقدم
على العام الثالث الراجح العاسد الي المتن على لفظ الخبر وهو ان يرجح الفصيح
على الركيك لان الفصيح اشبه بكلام الرسول عم اذا كان عم افصح العرب وقد قال عم انا افصح من
نطق بالضاد والركيك بعيد من كلامه عم حتى ان بعضهم رده محتجا بانه لا يتكلم به
والذي قبله حمله على ان رواية نقل الحديث بكلام نفسه وعلى كل تقدير فالفصيح ارجح منه واما
ترجيح الافصح الى الاشد فصاحة على الفصيح لانه عم كان مختصا من الفصاحة ... لا
سيما كيف ... فيغلب على الظن اختصاصه بالافصح ... يتحقق في الفصيح ... له فيه وقال اخرون لا ترجح ... لانه عم كان يتكلم بالفصيح والافصح وكذا وجد في الكتاب
العزيز وهذا ضعيف لان ذلك لا يمنع من رجحان الافصح على الفصيح ... من شأنه
... الفصيح واختصاصه بالافصح ... الغاية القصوى ... الخاص راجح على العام
وقد تقدم ان الدال على المعنى بطريق الحقيقة راجح على الدال عليه بطريق المجاز لان
الحقيقة اظهر دلالة من المجاز ولافتقار المجاز في دلالته على المعنى الى قرينة واستثنوا
الحقيقة عنه ومنعه اخرون لان المجاز الراجح اظهر في الدلالة من الحقيقة المرجوحة ولان
المجاز الذي هو المستعار اظهر دلالة من الحقيقة فان قولنا فلان بحر اظهر دلالة من قولنا
فلان سخي ويشكل بان رجحان المجاز على الحقيقة باعتبار امر خارج كالاستعمال والمجاز
لا يوجب عدم رجحان الحقيقة عليه مع قطع النظر عن ذلك الاعتبار او مع اعتبار عدمه ... الدال

على المقصود بالوضع الشرعي والعرفي اولى من الدال عليه بالوضع اللغوي قال الرازي
وفيه تفصيل وهو ان اللفظ الذي صار شرعيا حمله على المعنى الشرعي اولى من حمله على المعنى
اللغوي واما الذي لم يثبت ذلك فيه مثل ان يدل احد اللفظين بوضعه الشرعي على حكم
واللفظ الثاني بوضعه اللغوي على حكم وليس الشرعي في هذا اللفظ اللغوي عرف فلا
نسلم ترجيح الشرعي على هذا اللغوي لان هذا اللغوي اذا لم ينقله الشرع فهو لغوي
عرفي شرعي واما الثاني فهو شرعي وليس بلغوي ولا عرفي والنقل على خلاف الاصل وكان
هذا اللغوي اولى واختار هذا التفصيل المص في النهاية واشكل بان القسم الاول ليس
الكلام اذ الكلام في ترجيح احد الخبرين على الاخر لا في ترجيح احد الدلالتين
في دلالة الخبر الواحد على الاخرى واما القسم الثاني فلا نسلم عدم رجحان الدال بالوضع
الشرعي على الدال بالوضع اللغوي اذا لم ينقله الشارع عرفيا وشرعيا ممنوع اذ لا يلزم من
عدم نقل الشارع اياه عن موضوعه وضعه لذلك المعنى والمراد بالشرعي ما وضعه الشارع
لا ما ابقاه لمعنى ما وضعه على موضوعه اذا استعمله فيه وكذا الكلام في العرفي و العام
الذي لم يدخله تخصيص اولى مما دخله التخصيص لان الثاني يصير مجازا بخلاف الاول
لبقائه في تمام مسماه ر المطلق او لعموم فعلى هذا المعلق على عدد الاسم مرجوح بالنسبة
الى المعلق على الوصف المناسب ح المؤكد ارجح لقوله عليه السلام والله لاغزون قريشا ثلثا
ط الدال على المعنى بمنطوقه اولى من الدال بمفهومه ان قلنا ان المفهوم حجة لان دلالة
المنطوق اقوى من المفهوم هذا انما في مفهوم المخالفة اما مفهوم الموافقة فانه ليس الدلالة الرابع
الراجح العائد الى الحكم المدلول وهي ا اذا كان احد الخبرين مقرر الحكم الاصل وكان الاخر
ناقلا له كان الثاني ارجح من الاول عند الاكثر وقال بعضهم المقرر اولى حجة الاولين
ان الناقل يستفاد منه ما لا يعلم الا منه والمقرر حكمه معلوم بالعقل فكان الاول
اولى ولان العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يقتضي ازالة حكم العقل فقط اما لو جعلنا
المقرر متاخرا تكثر النسخ لازالة الناقل واحتج الاخرون بان حمل الحديث على ما لا يعلم
الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته اذ فائدة التاسيس اولى من فائدة التاكيد

وحمل

وحمل كلام الشارع على ما هو اكثر فائدة اولى فلو جعلنا المقرر على الناقل كما قد جعلناه
واردا حيث لا حاجة اليه لانا نعرف ذلك الحكم بالعقل فلو جعلنا المقرر
واردا بعد الناقل لكان واردا حيث يحتاج اليه فكان الحكم بتاخره اولى واشكل
بان فيه اعترافا برجحان الناقل على المقرر وهو مدعى الاولين ورجحان المقرر
على الناقل من الوجه الذي ذكروه وانما يتحقق اذا جمعنا بين الحديثين ولم يرد احدهما
وليس ذلك من لوازم التعارض اذ لا ينافي فيما لو علم الحال تاريخ الحديثين ب
اذا دل الخبر على تحريم فعل ودل الاخر على اباحته قدم الاول على الثاني وهو
اختيار الكرخي وجماعة من الفقهاء لقوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولانا اذا ذكرنا الفعل
بين الحرمة والاباحة كان فعله مساويا لتركه ولانه احوط ولتحريم الامة بين شريكين
لاجتماع الاباحة والتحريم لقوله عليه السلم ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام
الحلال ولان العمل بالتحريم لا يتوهم معه ضرر لان الفعل ان كان محظورا فقد تخلص
بتركه من اللوم والعقاب وان كان مباحا لم يكن عليه من تركه حرج ولا كذلك العمل
بالاباحة لانه قد يقدم على فعله ويكون حراما فيقع في اللوم والعقاب وقال
ابو هاشم وعيسى بن ابان هما سيان لانهما سقطا وكان يطلب غيرهما من الادلة ج اذا كان
احد الخبرين يتضمن ثبوت الحد والاخر يتضمن نفيه قدم الثاني على الاول وهو مذهب
بعض الفقهاء خلافا لبعض المتكلمين لان الحد ضرر ويكون مشتملا عليه على خلاف الاصل النافي
للضرر والنافي ارجح ولان الخبر المتضمن لنفي الحد ان لم يوجب الجزم بالنفي فلا اقل
من ان يفيد شبهة وحصول الشبهة يوجب سقوط الحد لقوله عليه السلام ادرؤا الحدو
د بالشبهات ويشكل بما تقدم من ترجيح الناقل على المقرر د اذا كان احد الخبرين
مثبتا للطلاق او العتاق والاخر نافيا لهما قدم المثبت على النافي وهو قول الكرخي
لان مشروعية ملك النكاح واليمين على خلاف الاصل والنافي على وفق الاصل والخبر
الناقل عن موافقة الاصل ارجح على الوفق بخلافه وقيل النافي لهما ارجح لانه على وفق
الدليل المقتضي لصحة النكاح واثبات ملك اليمين الراجح على النافي له وقيل بالتساوي

اذا كان احد الخبرين دالا على الحكم وعلته والاخر دالا على الحكم دون علته كان الاول
ارجح لانه الى الايضاح والتاثير واقتضائه الى المقصود بسبب شرع الانقياد وسهولة
القبول واذا احد الخبرين دالا على الحكم مقرونا بتاكيده والاخر خاليا من التاكيد
كان الاول ارجح مثل قوله عليه السلام ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها
فنكاحها باطل باطل باطل الخامس الراجح بالامور الخارجة وهي
ان يوافق احد الخبرين عمل اهل المدينة او الاكثرين من العلماء او الاعلم
والاخر ليس كذلك والاول ارجح لان علمهم بذلك الخبر واعتبارهم
لابد ان يكون لامر يوجب رجحان الاول على الثاني لان اهل المدينة اعرف
بالتنزيل واخبر بمواقع الوحي والتاويل والاكثر لقوله عليه السلام عليكم بالسواد
الاعظم وكذا الاعلم والافضل الخامس في تعارض الاقيسة قد عرفت
ان القياس ليس بحجة الا في المنصوص العلة والتعارض فيها تترتب
التعارض في الاخبار لان القياس لابد له من اصل منصوص
على حكمه ولابد فيه من علة الحكم منصوص عليها فاذا تعارض قياسان
واصل احدهما قطعي واصل الاخر ظني كان الاول ارجح لان القطعي على
الظني ولو كانا معا ظنيين واحدهما اعلى على الظن من الاخر
بما تقدم في الاخبار من نوع الترجيحات كان الاول
ارجح وكذا لو كان دليل على الحكم احدهما نصا قاطعا والاخر غير قاطع
كان الاول ارجح وكذا لو كانا بخبرين غير المعنى لان احدهما ارجح من الاخر
بما تقدم من تراجيح الاخبار كان الراجح اولى وكذا يطرد
في التراجيح التي بحسب الحكم وبالامور الخارجة كلها قال
المقصد الخامس عشر في الاجتهاد وفيه فصول
الاول المجتهد وفيه مباحث الاول الاجتهاد لغة
استفراغ الوسع في فعل شاق واصطلاحا استفراغ الوسع من الفقيه

يحصل

لتحصيل ظن بحكم شرعي والاقرب قوله التحرير لان المقتضي لوجوب العمل مع الاجتهاد موجود فيه مع الاجتهاد في نفسها ويجوز تعلق المعلوم المجهول بدفعة (٢ في الاحكام ٣)
الغرض اقول لما فرغ من مباحث القياس
وتعادل الادلة وتراجيحها شرع في الاجتهاد والكلام فيه اما في ماهيته واركانه
او اقسامه او احكامه اما الاول فاعلم ان الاجتهاد لغة عبارة عن استفراغ
الوسع اي الطاقة في تحصيل امر من الامور مستلزم للكلفة والمشقة يقال
اجتهد في حمل النواة واما في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع من الفقيه
لتحصيل ظن بحكم شرعي فاستفراغ الوسع جنس للمعنى اللغوي والاصطلاحي (ح)
وقولنا من الفقيه يخرج استفراغ وسع غير الفقيه من اهل الفقه وقد سبق تعريفه
في صدر الكتاب لتحصيل ظن احترازا عن استفراغ الوسع لتحصيل العلم كما في الاحكام العقلية
وقولنا بحكم شرعي احترازا عن تحصيل ظن عقلي واصطلاحي وهذا التعريف ذكره ابن الحاجب (٣ كان ٢)
ويشكل بانه يجب تقييده بحكم الشرعي بالفرعي والا لكان استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل
ظن بحكم شرعي اصلي لكون خبر الواحد والقياس حجة اجتهاد واستفراغ غير الفقيه وسعه في
ذلك كالاصول لا يكون اجتهادا وقال اخر في الاجتهاد استفراغ الوسع في طلب الظن
بشيء من الاحكام الشرعية بحيث يحس من النفس العجز عن المزيد عليه فاستفراغ الوسع كالجنس
للمعنى اللغوي والاصطلاحي وتقييده بما بعده مخرج للاصطلاحي عن اللغوي قولنا
في طلب الظن يخرج استفراغ الوسع في طلب القطع بشيء من الاحكام وتقييد الاحكام بالشرعية
يخرج الاجتهاد في الامور العقلية وقولنا بحيث ينفي اللوم بسبب التقصير يخرج اجتهاد
المقصر مع امكان المزيد عليه فانه لا يعد في الاصطلاح اجتهادا معتبرا وهل سبيل
مسائل الفروع ولذلك تسمى هذه المسائل اجتهادية والناظر فيها مجتهدا ويشكل
بما تقدم من وجوب تقييد الحكم الشرعي بالفرعي ولا سيما فيه طردا باستفراغ المقلد وسعه
في تحصيل الظن بحكم شرعي بطريق التقليد واعلم ان الاجتهاد متعلق بالمجتهد وهو
الناظر المتصف به وبالمجتهد فيه وهو المسائل الشرعية وهل يقبل الاجتهاد التجزي به

يجب ان يكون المكلف مجتهدا في بعض المسايل دون بعض قال قوم نعم لان
الانسان في الحادثة من مسايل الفرايض مثلا ان يكون اصلها في الفرايض من غيرها من الابنا
سك والرهن والاجارة مما اختلطتا ورد من الايات والاحاديث وما وقع عليه
من الاجتهاد من الفرايض امكنه الاجتهاد في تلك الحادثة وان عجز عن الاجتهاد في غيرها
غاية ما في الباب ان يقال لعله شذ منه شي لان ذلك خلاف الفرض او انه نادر و
والنادر لا تعويل عليه ولا اثر له بتلك المسالة وعلى وجه الاستقصا صار متساويا
للعالم بها وبعرفها من المسايل في العلم بتلك المسالة فكما جاز للثاني الافتا بها مقلدا لجاز
للاول وربما احتجوا على ذلك بان مالكا كان فقيها مجتهدا اجماعا مع انه سيل
عن اربعين مسالة فقال في ستة وثلثين منها لا ادري فلو شرط في الاجتهاد والافتا الاحاطة
بجميع المسايل لما كان مالك مجتهدا ولا جاز له ان يفتي واجيب عنه
بجواز تعارض الادلة عنده في تلك المسايل وانه عجز في تلك الحالة لمانع العذر في النظر واحتج
اخرون بانه يجوز تعلق الحكم المفتى من اجتهاده فيه بما لم يعلم من المسايل فلا يتحقق اجتهاده
فيه واجيب بانه خلاف الفرض اذ المفروض حصول الامارات المتعلقة بتلك المسالة
عنده قال الثاني يجوز انه عليه لم يكن متعبدا بالاجتهاد لقوله تعالى وما ينطق
عن الهوى ولانه عليه كان قادرا على العلم فلا يجوز له العمل بالظن ولان مخالفه كافر ومخالف
المجتهد ليس بكافر ولانه يتوقف في الاحكام على الوحي ولان تجويز اجتهاده يفضي الى اتهامه
جبريل عليه السلم فيندفع القطع بالوحي احتج ان نفي ان العمل بالاجتهاد ادق
ولقوله تعالى عفا الله عنك ولقوله عليه السلم لو استقبلت من امري ما استدبرت
ما سقت الهدي والجواب ان المشقة انما يثبت اعتبارها
مع التسويغ شرعا والعفو من اصحابه اولى الاذن شرط في الاباحة فصح استناد
العفو فيه وعدم سوق الهدي لا يدل على انه استانفه بالاجتهاد اقول
قال احمد وابو يوسف القاضي والحكم الاكثرية يجتهد النبي عليه السلم واكثر الامامية
والجبائيان وجوزه الشافعي في رسالته من غير قطع وبه قال اصحابه واصحاب القاضي عبد الجبار

وابو الحسين

وابو الحسين البصري ومنهم من جوز ذلك في امور الحرب دون الاحكام الشرعية
وقال الماوردي بجوازه فيما لا ينشا لنافيه كالحد ونفي ارث القاتل الا فيما كان
كالنهي عن الكلام في الصلاة والجمع بين الظهر والعصر لان الحكم الناسخ من امر المامور
فجاز كونه امرا بما لا يدخل فيه لمغايرة الامر والمامور وبحسب كونه ماموراً بما دخل فيه
وتوقف الباقون لنا وجوه الاول قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى
وقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي فلا يحكم الصادر
عنه بالاجتهاد ولانه ليس بوحي به انه عليه كان قادرا على تحصيل العلم القطعي بالحكم
بالرجوع الى الله تعالى فلا يجوز التعويل على الاجتهاد المفيد للظن كمن يمكنه علم مشاهدة منه في الحكم
القبلة لا يجوز له التعويض عنه عنده والتعويل على الاجتهاد وايضا مخالف النبي
كافر ومخالف الحكم الصادر عن الاجتهاد ليس بكافر اما الاول فلقوله تعالى فلا و
وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم واما الثاني فلان المخطي في الاجتهاد في العمل
واحد والمتوجب للكفر شي لا يكون كافرا ابو داود ولو كان عليه متعبدا بالاجتهاد لم يكن
متوقفا في شي من الاحكام على الوحي لان حكم العقل كان معلوما وطرق الاجتهاد دلالته
عنده ووقوع الواقعة التي لم ينزل عليه فيها وحي ولو كان ماموراً بالاجتهاد دفعها لما جاز
التوقف لكنه توقف في مسالة الظهار واللعان الثاني لو جاز للنبي عليه السلم الاجتهاد لجاز
كاذخيرا بل تحليتهم الشك في الشرع الذي جاء به محمد عليه السلم هل هو من عند الله تعالى او من خبره
احتجوا بان الاجتهاد ادق من العمل بالنص فيكون اكثر ثوابا لقوله عليه السلام
افضل الاعمال احمزها اي اشقها فلو لم يعمل الرسول بالاجتهاد مع عمل الامة به كانت الامة
افضل منه وهو باطل قطعا الثاني قوله تعالى مخاطبا للنبي عليه السلم لما استاذنه قومه
في التخلف عن الخروج الى الجهاد فاذن لهم عفا الله عنك لم اذنت لهم الاية على ذلك
فلا يكون بوحي من الله تعالى فيكون بالاجتهاد الثالث قوله عليه السلم حين امر الصحابة بالتمتع
لتخلفه عنهم لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي
ولا يخفى ذلك فيما كان بالوحي فتعين كونه عن الاجتهاد والجواب

ان المشقة الموجبة لزيادة الثواب عما يجوز من الافعال المطلوبة للشارع اما غيرها
فلا ونحن نمنع ان الاجتهاد الرسول مطلوب لله تعالى لمنع من سوء تخيله وقد سلف
والعفو عن الاصحابة سلمنا لان لا يدل على العتاب بل الظاهر انه تقصد به التعظيم
والملاطفة في المخاطبة فان الواحد منا كثيرا ما يقول لمن يراه رحمك الله وغفر الله لك
او عفى الله عنك لو كان لك من عذر ان تحيط بنا لم اناله ذنبا او جربا يسال الله تعالى
غفرانه او عفو عنه ويجوز ان يكون الاذن المذكور من الخروج اليهم دون … و…
باذنهم عليه السلام فيكون مخيرا في ذلك عن ان القول … الاذن فيصح استناد
العفو معه اليه والحق انه لا يتوجه العتاب اليه عليه السلام لان الله تعالى على شيء اصلا
مع كونه عليه السلام لا يقول ولا يفعل الا بوحي من الله تعالى وان لم يكن ما وقع المعاتبة
عليه محظورا او الخبر لا يدل على ان سياق الهدي بالاجتهاد لان افعال الحج لا تحتمل الا
جتهاد فيها لعدم تعقل معانيها بل هي مستفادة من الوحي فلا يتمشى
عليه الحج فانه احب اعلم لنفسه اولا ثم اوحى الله تعالى بعد ذلك
فضيلة التمتع و… لانه لا يجوز العدول عن القران الذي تأسف على فوات
تلك الفضيلة ولقائل ان يقول تلبسه بالقران ان كان بوحي من الله تعالى
استحال ان تأسف على فقده والا كان قولا بما يخالف عليه السلام ما لا يكون بوحي فان
قلت يجوز ان يكون الله تعالى خيره فيه قلت اختياره ذلك ان كان بوحي
من الله تعالى عاد الكلام والا كان في افعاله ما ليس بوحي قال البحث
الثالث في شرايط المجتهد والضابط فيه ان المكلف من اقامة الادلة على المسايل
الشرعية وانما يتم ذلك بامور احدها معرفة اللغة ومعاني الالفاظ الشرعية
لا الجميع بل ما يحتاج اليه في الاستدلال ولو راجع اصلا صحيحا في معاني الالفاظ
جاز ويدخل فيه معرفة النحو والتصريف لان الشرع عربي لا يتم الا بمعرفتها وما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب وثانيها ان يكون عارفا بمراد الله تعالى من اللفظ وانما يتم ذلك لو عرف
انه تعالى حكيم وهو يتوقف على علمه تعالى بالقبح واستغنائه عنه والعلم بصدق الرسول علم واصول

قواعد

قواعد الكلام وهو الاتيان على قواعد الاشاعرة وثالثها ان يكون عارفا
بالاحاديث الدالة على الاحكام اما بالحفظ او بالرجوع الى اصل صحيح واحوال
الرجال ليعرف صحيح الاخبار من سقيمها وايضا من الكتاب ما يستفاد به
الاحكام وهو خمسماية اية ولا يشترط حفظها بل معرفة دلالتها ومواضعها
بحيث يجدها عند طلبها ورابعها ان يكون عارفا بالاجماع ومواقعه
بحيث لا يفتي بما يخالفه وخامسها ان يعرف دلالة العقل كالبراءة الا
صلية والاستصحاب ونحوها وسادسها ان يعرف شرايط البرهان
وسابعها ان يعرف الناسخ والمنسوخ والعام والخاص والمطلق
والمقيد من طرق الاحكام وثامنها ان يكون له قوة استنباط الاحكام الشرعية
والمسايل الاصولية اقول يجمع هذه الشرايط شيء واحد وهو كونه بحيث
يتمكن من الاستدلال بالدلايل الشرعية على الاحكام الشرعية الفرعية لكن حصول هذه
الملكة للمكلف مشروط بامور احدها ان يكون عارفا بموضوعات الالفاظ
ومعانيها التضمنية والالتزامية اذ لو لم يكن كذلك لم يفهم مدلولات الالفاظ
من الاحكام ومتعلقاتها ولما كان اللفظ المفيد بحسب الوضع ينقسم باقسا
م اضعها الى اللغوي والعرفي والشرعي وجب ان يكون المجتهد عارفا بالالفاظ اللغوية
والعرفية والشرعية من العام و… وانما هو اللغة العربية لان الشرع عربي لا يستفاد به
من الكتاب والسنة وهما عربيان فلا يتم معرفتهما الا بمعرفتها ومعرفة
ما يتبعها كالنحو والتصريف ولما كانت معرفة الشرع واجبة على الكفاية كانت
معرفة هذه الاشياء واجبة كذلك ولا يشترط على المجتهد بذلك كل ما يعين في
الاستدلال على الاحكام الشرعية اليه ولو كان عنده اصل صحيح يشتمل على
معاني الالفاظ اللغوية بحيث يرجع اليه عند الحاجة كالمغني والجمهرة والصحاح كفاه
وكذا الكلام في توابعها من النحو والتصريف وفروعها لا يتم الواجب الا به فهو واجب
استنادا الى ان معرفة ذلك واجبة الثاني ان يكون عارفا بمراد الله من خطابه وذلك لا يتم

الا بعد مقدمتين احدهما ان نعلم ان الشارع لا يخاطب بما لا يقصد به الاحكام اذ لو جاز عليه
ذلك لم يكن في كل واحد من اوامره ونواهيه ان لا يقصد به الايهام معناه وح لا يبقى في
خطابه دلالة على طلب فعل المامور به وترك المنهي عنه الثانية ان نعلم من حال الشارع انه
يريد باللفظ ما يدل عليه ظاهره اذا تجرد عن قرينة صارفة عنه وما يقتضيه مع القرينة
ان ضم اليه قرينة اذ لو ذلك لجاز في كل خطاب ظاهر الدلالة في معنى مجرد عن قرينة صارفة عن
معناه ان يريد به غير ذلك المعنى وكذا في كل خطاب مقترن بما يدل على خلاف ظاهره ان
يريد به ظاهره او يريد به معنى اخر مغايرا لما يدل عليه ذلك اللفظ مع القرينة وح لا يبقى
للمكلف سبيل الى معرفة المراد بالخطاب الشرعي ولا يتحقق ذلك الا بمعرفة حكمة المتكلم و
عصمته والعلم بكونه تعالى حكيما منزها عن فعل القبيح والاخلال بالواجب يتوقف على كونه تعالى
عالما بقبح القبيح وبوجوب الواجب ومستغنيا عن فعل القبيح وترك الواجب وذلك
متفرع على العلم بوجوده تعالى واتصافه بالقدرة التامة والعلم والارادة والحياة وغير ذلك
من صفات الكمال ونعوت الجلال التي لا يستقيم الاسلام والايمان الا بها وكونه تعالى يرسل
الرسل حتى يتصور منه التكليف والعلم بالرسول ص وعصمته وما جاء من الشرع المنقول عنه
بما ظهر على يديه من المعجزات الظاهرة والايات الباهرة الدالة على صدقه دلالة قطعية و
هذا لا يتاتى على قواعد الاشاعرة لانهم لا يمنعون صدور القبائح من الله تعالى ويجوزون
اخلاله تعالى بالواجب ويمنعون تعليل افعاله تعالى بالاغراض وذلك ينفي دلالة المعجزة على الصدق
ويجوز ظهورها على يد الكاذب فلا يتحقق امتياز المحق من المبطل في مدعي النبوة وينهدم
قواعد الاسلام وانما يتمشى ذلك على قواعد الامامية وموافقيهم من المعتزلة وغيرهم
الثالث ان يكون عارفا من الكتاب العزيز والسنة النبوية بما يدل على الاحكام
الشرعية الفرعية اما ان يحفظها عن قلبه او يكون عنده بدونه اصل صحيح ولا يشترط
حفظها عينا بل معرفة دلالتها ومواضعها بحيث يكون قادرا على الرجوع اليها و
استنباط الاحكام منها بعينها اذا طلبها وان يعرف احوال الرجال من الرواة للاحاديث
والعدالة والامانة والتقى ذلك وغير ذلك ليعرف صحيح الاخبار من سقيمها ولا

علم

علم بالكتاب اجمع بل بما يتعلق بالاحكام الشرعية الفرعية من ذلك خمسمائة اية اما ما
عدا ذلك من الايات الدالة على البعث والنشور والقصص واحوال القرون الماضية
وكيفية اثابة المطيعين على طاعتهم ومعاقبة العصاة على عصيانهم فلا وكذا
الاحاديث لا يجب الاحاطة بها اجمع كالمواعظ والاداب وما يتضمن حثا على مكارم الا
خلاق ومحاسن الشيم وغير ذلك مما يتعلق بالاحكام بل بما يتعلق بالاحكام الشرعية الفرعية
منها وكيفية دلالتها ومواضعها بالتفصيل بحيث يجدها اذا طلبها الرابع
ان يكون عارفا بالاجماع اي بما يتحقق به ومواضعه اي ما وقع عليه الاجماع من المسائل اذ لو كان
جاهلا بها او ناسيا لها لجاز ان يؤديه اجتهاده الى خلافها فيفتي به فيقع في الغلط لان الا
جماع من الادلة القطعية ومصير الى الحكم المخالف للمجمع عليه انما هو الامارات المفيدة
للظن والحق انه لا يلزم مواقع الاجماع والخلاف بل ان يعلم ان فتواه ليست مخالفة للاجماع
اما ان يعرف ان له موافقا من الفقهاء القدماء او يغلب على ظنه ان هذه الواقعة
في عصره وان اهل الاجماع لم يخوضوا فيها ولم يتكلموا فيها الخامس معرفة
ادلة العقل من البراءة الاصلية فانا مكلفون بالعمل بها الى قيام دليل صارف عنها من نص
او اجماع او غيرهما من الطرق الشرعية والاستصحاب على ما ياتي بيانه وغيرها كالملازمة بين ايجاب
الشيء مطلقا وايجاب مقدمته السادس معرفة شرائط البرهان التي عند تحققها
ينتج ومع اختلالها لا يحصل وتوقف الحاجة الى ذلك عام في جميع الادلة عقلية
او نقلية او بالنقل في نفس الكتاب والسنة او غيرهما السابع معرفة ما نسخ من الاحكام
من الكتاب والسنة ومعرفة الناسخ اذ كان دالا على حكم يناقض المنسوخ اما لو قيل
على رفع حكم الاية او الخبر والحديث الثابت فلا يشترط العلم به مفصلا بل يشترط ان
يعلم ان للاحكام المنسوخة ناسخا بالجملة مع انه يتعذر الحكم بكون الحكم منسوخا مع الجهل
بالناسخ مطلقا وكذا يجب معرفة العام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين و
اقسام البيانات والظاهر والماول والمحكم والمتشابه واما العلم بمسائل الفقه
التي يبحث عنها المجتهدون فليس شرطا لانها انما يحصل بعد تحقق اجتهادهم كيف و

حفظه (margin)
يكون الضرر (margin)

يكون شرطا في الاجتهاد مع تأخرها عنه الشامل لأنه يكون له قوة استخراج المسائل الفرعية
عن المسائل الاصولية اعني المستفادة من النصوص بأن يكون فطنا ذكيا حسن الادراك
متنبها للوازم المعتبرة والخارجة للاحكام ومتعلقاتها واعلم ان اجتماع هذه
هذه الامور انما هو شرط المجتهد المطلق اما المجتهد في مسألة بعينها خاصة فلا
يشترط الا علم ما يتعلق بتلك المسألة من الاصول المذكورة عند مجوزي تجزي الاجتهاد
قال ——— الفصل الثاني في المجتهد فيه وهو كل حكم شرعي
ليس عليه دليل قطعي فخرج بالشرعي الاحكام العقلية وبنفي الدليل القاطع ما علم
حكمه من الشرع كوجوب الصلوة والزكاة اقول ——— لا يتحقق الاجتهاد
بالفعل في حكم مجتهد فيه اذا سواء اركان الاجتهاد فالحكم يشمل الاحكام الخمسة وخرج
بالفرعي الاحكام الشرعية الاصولية مثل كون الاجماع ونظائره حجة او نقل النص الشرعي كما فعل
الرازي فعدد عليها النقيض بمسائل اصول الفقه المجتهد فيها وبنفي الدليل
القاطع يخرج تحريم الميتة ولحم الخنزير وقال ابو الحسين المسائل الاجتهادية ما اختلف فيها
المجتهدون من الاحكام الشرعية ورده الرازي بانه يجوز اختلافهم
فيها شرط بكونها اجتهادية باختلافهم فيها دور ويشكل ايضا بانتقاضه بالحوادث
التي لم يبحث عنها المجتهدون فان المجتهد يجب عليه البحث والاجتهاد فيها ويكون
الاجتهاد مع تحقق الاختلاف وكذا ما اجمعت عليه الامة من المسائل الشرعية النظرية
مستندين الى اجتهادهم فان تلك المسائل اجتهادية ولم يقع فيها خلاف اصلا علم
وان كانت بعد الاجتهاد ذوات اجماع قطعية لا اجتهادية واما الدور فلانه كان جواز الاختلاف
مشروطا بكونها اجتهادية في نفس الامر لا العلم بكونها اجتهادية والعلم بكونها اجتهادية
موقوف على وقوع الاختلاف فيها لا على جوازه فلا دور اصلا قال ——— الفصل
الثالث في احكام الاجتهاد وفيه مباحث الاول اتفقت العلماء على ان المصيب
في العقليات واحد الا الجاحظ والعنبري فانهما قالا كل مجتهد مصيب لا على
معنى المطابقة بل بمعنى زوال الاثم والحق الاول لان الله تعالى كلف بالعلم ونصب عليه دليلا

فالمخطئ

فالمخطئ له مقصر فيبقى في عهدة التكليف واما المسائل الشرعية فالحق ان المصيب
فيها واحد وهو الذي اصاب حكم الله تعالى في الواقعة وذهب جماعة من المتكلمين كالاشعري
وابي الهذيل والجبائي الى ان كل مجتهد مصيب لانه ليس لله تعالى في المسألة الاجتهادية
حكم معين عندهم نعم المخطئ معذور واجيب بان الامر المرتب لنا احدى الامارتين
ان رجحت على الاخرى تعين للعمل فالمخالف لها مخطئ وان لم يرجح كان اعتقاد
كل واحد من المجتهدين لرجحان امارته خطأ ايضا ولان المكلف ان كلف لا عن طريق
كان حكمه في الدين اما تشهيا او بما لا يطاق وان كلف عن طريق وان خلا عن المعارض تعين
والا فالراجح فان عدم الرجحان فالحكم فاما التساقط او التخيير والرجوع الى غيرهما وعلى
كل تقدير فالحكم متعين فالمخالف له مخطئ فالمصيب واحد اقول ———
اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب في العقليات التي وقع التكليف
بها واحد وكل من قال بخلافه مخطئ ماثوم لتقصيره في الموجب لعدم اصابة الحق الا الجاحظ
واما عبد الله بن الحسن العنبري فانهما ذهبا الى ان كل مجتهد في العقليات
مصيب وليس مرادهما من الاصابة مطابقة اعتقادات المختلفة لما في نفس
الامر فان استحالة ذلك معلوم في بداية العقول بل مراده بها نفي الحرج والاثم عن المخطئ
باعتقاد خلاف الواقع ونحو ذلك عن العهدة بتلك الاجتهاد واحتج الجمهور
بان الله تعالى كلف بالعلم لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو ونصب عليه دليلا
والا لزم تكليف ما لا يطاق و بتوقيع تعالى الله عنه فمن لم يدرك من
المجتهدين ذلك الدليل فهو مقصر فلا يخرج عن عهدة التكليف باجتهاده
واعترض بالمنع من ضعف تفاد لئن فالطعن على تلك المطالب ولكن العقلاء من
معرفتها والخطاب المذكور بالعلم في الاية مواجهة الرسول عم ولا من وفور
العقل ودقة النظر وكمال الحدس ما ليس للامة فلا جرم كلف بالعلم لتمكنه منه
ولما كانت عقول الامة قاصرة عن ذلك لم يكلفهم والجواب ———
الدليل القاطع ثابت على وجوب التاسي بالرسول عم كما تقدم فيكون مكلفا بالعلم

بالوحدانية فان لم يكن للامة سبيل الى ذلك العلم لزم تكليف ما لا
يطاق وهو باطل بامر واختلفوا في تصويب المجتهد من بين في الاحكام الشرعية
وضبط المذاهب فيه على وجه التقسيم ان يقول المسئلة الاجتهادية اما ان يكون
لله فيها قبل الاجتهاد حكم معين او لا يكون والثاني قول من ذهب الى ان كل مجتهد
مصيب وهو اختيار اكثر المتكلمين كالاشعري والقاضي ابي بكر ومن المعتزلة
ابو الهذيل العلاف والجبائيان ثم لا يخلوا اما ان يقال انه لم يوجد في الواقعة حكم
الا انه لو حكم الله تعالى في الواقعة بحكم لما حكم الا به واما ان لا يقال بذلك والاول
هو القول بالاشبه وهو منسوب الى كثير من المصوبين والثاني قول ما فيهم
واما الاول وهو ان الله تعالى في كل واقعة حكما معينا فذلك الحكم اما ان لا يكون عليه
دلالة ولا امارة او يكون عليه دلالة او امارة او يكون عليه دلالة والاول قول جماعة من المتكلمين
والحكم ح افتى بمن الطالب تفا قام عن علة وظفر اخران وان المجتهد واخطاه ولم
يصب اذ واحد على ما يحمله من الكد والمشقة في الطلب والثاني وهو ان على ذلك
الحكم امارة او دلالة فهو قول جماعة لكن بعضهم قال ان المجتهد غير مكلف باصابة
تلك الدلالة لخفائها ولهذا كان المخطي معذورا ماجورا وهو قول الفقهاء
ونسب الى ابي حنيفة وان فيهم من قال انه مامور بطلبه اولا فان اخطا
وغلب على ظنه شيء اخر من تغير التكليف وصار مامورا بالعمل بمقتضى ظنه وسقط
عنه الاثم تخفيفا واما الثالث وهو ان عليه دليلا قطعيا فهو مذهب
جماعة لكنهم اختلفوا في موضعين احدهما ان المخطي هل يستحق الاثم او لا فذهب
بشر المريسي الى استحقاق الاثم ونفاه الباقون والثاني ان القاضي لو قضى بخلافه
هل ينقض قضاؤه ام لا قال الاصم نعم ونفاه الباقون والحق من هذه المذاهب
مختار المص وهو ان الله تعالى في كل واقعة حكما معينا وان عليه دليلا ظاهرا فمن
اخطاه بعد اجتهاده فهو معذور ولنا وجهان آ ان المجتهدين اذا اعتقد احدهما
رجحان الامارة الدالة على النفي كان احد الاعتقادين خطأ والخطأ منهي عنه فان ذلك

ان المخطي

احدى الامارتين اما ان يكون راجحا على الاخرى او لا فان كان الاول كان اعتقاد
ذي الامارة المرجوحة خطأ لكونه غير مطابق وان كان الثاني كان اعتقاد كل منهما
خطأ لذلك ايضا فاذن خطأ احد المجتهدين في المسئلة لازم قطعا فلا يكون
قول كل مجتهد مصيبا وهو المطلوب ويشكل بان ما ذكرتم لازم على تقدير
اعتقاد كل واحد من المجتهدين امارة غيره ونسبتها الى امارته لان اعتقاد رجحان
احدى الامارتين على الاخرى بدون ذلك محال وهذا الاعتقاد والنسبة غير لازم
بمجرد الاجتهاد بجواز عدم تفطن احدهما لامارة صاحبه المجتهد اذا ظهر له دليل ظني على
حكم شرعي غلب على ظنه ذلك الحكم ووجب عليه العمل به وان غفل عن الامارة المفيدة
لظن نقيضه سلمنا لكن لا يلزم من خطأ احدهما اعتقاد رجحان امارته خطأه في الحكم
المرتب على تلك الامارة النزاع انما هو في هذا الثاني الثاني ان المجتهد
اما ان يكون مكلفا بالحكم بناء على طريق او لا والثاني باطل لانه ان كلف بحكم من غير
دليل كان تكليفا بما لا يطاق وان كلف بحكم ما لزم القول في الدين بمجرد التشهي و
هو باطل اتفاقا واما الاول فاما ان يكون ذلك الطريق خاليا عن المعارض او لا فان
كان الاول تعين العمل به اجماعا فيكون تاركه مخطيا وان كان الثاني فاما ان يكون احدهما
راجحا على الاخر او لا والاول يوجب تعين العمل بالراجح بالاجماع فالقائل بالمرجوح
يكون مخطيا والثاني وهو عدم رجحان احدهما على الاخر يوجب التخيير او التساقط والرجوع
الى غيرهما وعلى التقديرين يكون الحكم باحدهما على التعيين خطأ وثبت انه على كل تقدير
لا يكون كل مجتهد مصيبا ويشكل بانه لم لا يجوز ان يكون مكلفا بحكم ما يبني عليه امارة
خالية عن المعارض او راجح عليه عنده لا في نفس الامر ح لا يلزم خطأ مخالفه في ذلك
الحكم لاحتمال استناده الى الحكم المخالف الى امارة خالية عن المعارض وراجحة عليه
في اعتقاد ذلك المجتهد فلا يكون مخطيا في ذلك الحكم وان اخطا في اعتقاد عدم المعارض
او رجحان امارته عليه قال البحث الثاني الحادثة
ان نزلت بالمجتهد نفسه عمل على ما اداه اجتهاده اليه فان تساوت الامارات تخير

من

او عاد الى الاجتهاد وان تعلقت بغرم وكان مما يجري فيه الصلح كالمال اصطلحا او رافعا
الى حاكم ليفصل بينهما فلا يجوز الرجوع بعد الحكم وان لم يجر فيه الصلح كالطلاق
بصيغة يعتقدها احدهما دون الاخر رجعا الى حاكم ليلزمها سواء كان صاحب
الواقعة مجتهدا او حاكما او لا وليس للحاكم ان يحكم لنفسه على غيره بل ينصب من قبله
من يقضي بينهما وان ترك بالمقلد رجع الى المفتي فان رجع تعدد اليها اتفقوا عليه
فان اختلفوا عمل بالاعلم الازهد فان تساويا يتخير فان حكم بوقوع الحكم ثلاثا فنكحها
فنكح ثم اعتقد ما رآه للطلاق فالاقرب النكاح لان حكم الحاكم لما اتصل بالنكاح
تاكد فلا ينقض بتغير الاجتهاد اما لو اعتقد قبل النكاح فانه يحرم عليه اتيانها كما
ولو كان الزوج غائبا فامسك بقول المفتي ثم تغير اجتهاد المفتي فالاقرب انه رجع من النكاح
لان الحكم اقوى من الفتيا فان الحكم لا ينقض الا ان يخالف دليلا قطعيا لا ظاهرا اقول
البحث هنا للتخلص من اشكال اورد على المصوبة بان القول بالتصويب يفضي الى التنازع
بحيث لا يمكن الحل كما لو قال اثنان في امراة الحنفية انت بائن وكانا مجتهدين ثم راجعها
فهنا يمكن الزوج بطالبتها بالنكاح لكونه يرى صحة الرجعة والمراة تعتقد وجوب
الامتناع لان الكنايات حد عندها بوجوب البينونة والمصوبة الزموا الخصم
ذلك ايضا بان قالوا المجتهد يجب عليه العمل بموجب ظنه اذا لم يعلم خطاه فالتنازع
لكم ايضا وطريق التخلص ان يقال الحادثة التي ليس عليها دليل قطعي اما ان تنزل
بالمجتهد او المقلد فان نزلت بالمجتهد فاما ان يتعلق بنفسه خاصة او يتعلق
بغيره فان كانت تختص به عمل بما ادى اليه اجتهاده فان استوت عنده امارة الثبوت
وامارة النفي تخير في العمل بايهما شاء او عاود الاجتهاد الى ان يظهر له رجحان احدهما
على الاخر فيعمل على الراجح ويدع المرجوح وان تعلقت بغيره فان كان
الحق المتنازع مما يجري فيه الصلح كالتنازع في الاموال اصطلحا اما بان يقتسما
او ينفرد احدهما او يرجعا الى الحاكم ليفصل بينهما ان وجد فان فقد تراضيا بمن يحكم
بينهما من حكم منهما بحكم لم يكن له الرجوع عنه وان كان مما لا يجري فيه الصلح كالمسئلة

المتقدمة

المتقدمة رجعا الى الحاكم ليفصل بينهما سواء كان صاحب الحادثة مجتهدا او حاكما او لم
يكن احدهما ولد الحاكم لا يجوز ان يحكم لنفسه على غيره بل ينبغي ان ينصب من يقضي بينهما
وان كان الذي نزلت به الحادثة مقلدا عمل بفتوى اعلم المجتهدين ان اتحدوا وما
اتفق عليه المجتهدون ان تعدد فان اختلفوا عمل بفتوى الاعلم الازهد فان
تساووا في الزهد تخير في الاستفتاء من شاء منهما ولو كان احدهما اعلم من الاخر
والاخر ازهد من الاول فالاقوى العمل بفتوى الاعلم لقوة ظن اصابة الحق اما اذا
تغير اجتهاد المجتهد فان كان قد اداه اجتهاده ثانيا الى نقضه فاما ان يكون في
نفسه او في حق غيره فالاول مثل ان اداه اجتهاده الى الخلع فسخ لا ينقص عدد الطلاق
فنكح امراة خالعها ثلاثا ثم تغير اجتهاده واداه الى اعتقاد كونه طلاقا فان كان قد حكم بصحة
ذلك النكاح حاكم قبل تغير اجتهاده بقي النكاح على حاله ولم يكن عليه حرج في استمراره لان
حكم الحاكم لما اتصل به اكده وقواه فلم يؤثر فيه تغير الاجتهاد وان لم يحكم به حاكم لزمه مفارقتها
اتفاقا ولم يحل الاستمرار على نكاحها وفي هذا نظر لان حكم الحاكم لا يغير الشي عما هو عليه
فان كان الحكم ثابتا في نفسه لم يؤثر فيه حكم القاضي وان كان منفيا لم يثبت بحكم الحاكم
فالحق اذن وجوب المفارقة سواء حكم الحاكم اولا والثاني ان يقع العامي في المخالعة
ثلاثا بفتوى المفتي اياه باباحة ذلك ثم تغير اجتهاد ذلك المفتي فالاصح انه — توم
يجب عليه مفارقتها كما لو تغير اجتهاد متبوعه في القبلة في اثناء الصلاة فانه يتحول
من الجهة الاولى الى الجهة الاخرى بخلاف قضاء القاضي فانه متى اتصل الحكم المجتهد
فيه استقر ولا يجوز نقض الحكم ما لم يتبين المقتضي دليل قطعي لنص او اجماع او قياس
جلي وهو ما نص الشارع فيه على الحكم وعلته نصا قاطعا وتثبت تلك العلة في
الفرع قطعا وحينئذ ينقض اجماعا لظهور خطائه قطعا اما تغير الاجتهاد المتابد للحكم
والقضاء بالاجتهاد الطاري عليه فانه لا يؤثر ولا ينقض به الحكم اذ لو جاز للحاكم
نقض حكم نفسه او حكم غيره بمجرد تغير اجتهاده المفيد للظن لجاز نقض النقض
مرة اخرى عند تغير الاجتهاد وهكذا الى غير النهاية فيفضي الى عدم الوثوق بحكم الحاكم

وعدم استقراره وهو خلاف المصلحة التي نصب الحكم قال البحث الثالث
المجتهد ان ذكر دليل فتواه اولا لم يجب تكرر الاجتهاد والا اجتهد فان خالف
امر بالثاني وعرف المستفتي رجوعه ولو لم يشتهد له البناء على الاول والافتا بذلك
الاجتهاد الاقرب في ذلك اقول انه كان المجتهد ذاكرا للدليل
الحكم فهو الآن مجتهد فيفتي وان نسيه استأنفه فان خالف الاول عمل على الثاني
والاكتفا ان يعرف من استقراره ولا رجوعه عن اجتهاده لانه انما يعول على قوله فاذا تركه
بقي عمل المستفتي عملا بغير موجب كما روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله ابن مسعود
انه كان يشترط الدخول في تحريم نكاح ام الزوجة فلقي اصحاب رسول الله وذاكرهم فكرهوا
لان يتزوجها فرجع ابن مسعود الى من كان افتاه بذلك وقال ثالث سالت
اصحابي فكرهوا وان لم يجتهد وافتاه ثانيا لم يجز له الفتوى عند قوم لعدم
استناده الى دليل وقيل يجوز لانه لما كان الغالب على ظنه ان الطريق الذي ادن
تمسك به في الحكم كان طريقا مفضيا اليه موجبا لحصول الظن به حصل له الآن ظن ان
افتى به حق فجاز له الفتوى لوجوب العمل بالظن قال الفصل
الرابع في المفتي والمستفتي وفيه مباحث الاول يشترط في المفتي والحاكم
الايمان والعدالة لان غيرهما ليس محلا للامانة والعلم لان الافتاء والحكم
بغير علم حكم في الدين بمجرد التشهي وقول على الله تعالى بما لا يعلم وهل لغير المجتهد
الفتوى بالحكاية عن المجتهد الاقرب انه ان حكى عن ميت لم يجز له العمل اذ لا قول
للميت ولهذا ينعقد الاجماع لو خالف وان حكى عن حي من اهل الاجتهاد
فانه ان قد سمعه مشافهة جاز له العمل ولغيره ايضا وكذا لو سمعه من مخبر ثقة عن المجتهد
ولو كانه قال الاقرب جواز العمل به ان امن الغلط والتزوير والا فلا اقول
المفتي هو الحاكم فاعل من افتى يفتي كاعطى يعطي قال صاحب الصحاح كانه من فتى الفتوى اي الحزينة
والكرم فقيل لمن يبين لخطاب الصواب افتى ذلك اي بين امر كرما وهو يحق المطلوب
بالسؤال وقيل كان صلحها الفتوى يرجع الى ما في فتى ونحو ذلك ويشترط في المفتي والحاكم

امور آ الايمان لان غير المحكم بما انزل الله فيكون فاسقا ظالما وقد ظهر ان
الفاسق لا يقبل فتواه ولا يمضي حكمه لوجوب التثبت عند خبره والظالم لا يركن
اليه لقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار ويندرج في الايمان
البلوغ والعقل ب العدالة لما تقدم ولان من ليس بعدل محطوط عن رتبة قبول
الشهادة فاولى ان يحط عن رتبة قبول الفتوى وتفرد الحكم ج العلم لان الفتوى
والحكم مع الجهل قول بالتشهي وقول على الله تعالى بما لا يعلم ويشكل الاول بجواز استناد
هما الى التقليد فلا يكون قولا بالتشهي ويمنع التكليف بالعلم وقوله تعالى وان
تقولوا على الله ما لا تعلمون يمنع حمله على ظاهره والا لم يجز الفتوى الا بالعلم ولم يكتف
فيها بالظن فيجب التأويل اما في الفتوى بان يحمل على القول الجازم او في لفظ العلم بان
يحمل على ما هو اعم من مفهومه الحقيقي بحيث يندرج فيه الظن وح لا يشمل الفتوى والحكم اذا
استند الى التقليد قولا على الله بما لا يعلم وقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم خطاب تعالى
للنبي عليه وهل لغير المجتهد الفتوى بما يحكيه عن المجتهد منع منه ابو الحسين البصري وجماعة
من الاصوليين لان الغالب من السؤال انما يكون عما عنده لا عما عند غيره ولانه لو جاز الافتاء
بطريق الحكاية عن مذهب الغير لجاز للعامي ذلك ولان عدم الجواز للعامي يستلزم
اولوية عدم الجواز لغيره وذلك لان العامي اذا سئل فانما يقدم السائل عن غيره من العلماء
لجوابه ذلك ليكون مطابقا لما يأمن التلبيس والاغرار بالجهل بخلاف العالم
المحاكي للمجتهدين فان الغالب انه انما يسئل عما عنده مما افاده الدليل اليه
فجوابه بما اخذه من الغير تقليد ايكون تدليسا واغرارا بالجهل وجوزه قوم بشرط ان يثبت
ذلك عنه بنقل من يوثق به فقد حيا او ميتا وفصل اخرون فمنعوا العمل بفتوى
الميت اذ لا قول له وقالوا ذكر مذاهب المجتهدين بعد موتهم لاستفادة طريق الاجتهاد
من تصرفهم في الحوادث وكيفية بناء بعضها على بعض ومعرفة المجمع عليه من المختلف
فيه وبحثهم عن الحادثة ووقوعها في عهدهم وجوزوه ان سمعه منه مشافهة فيجوز له
ولغيره اذا حكى له ولو عدل ولهذا جاز للمرأة الرجوع الى زوجها في احوال الحيض والنفاس

يا حكي لها عن المجتهدين وحكم المحمل الحكم ان التاخ في وجوب العمل به اذا كان الحاكي ثقة لان
النبي صلى الله عليه كان يبعث الاحادي الى البلاد ليعرف الاحكام ولولا وجوب القبول
عليهم لما كان للارسال فايدة وان رجع الى الكتاب فان وثق به جميع يجري المكتوب
عن جواب المفتي في جواز العمل به ولهذا كان النبي عم يبعث الكتب بالاحكام ويبعثها الى الا
قطار وان لم يثق به لم يجز العمل به لكثرة ما يتفق من الكتب من الغلط والتزوير وهو اجتهاد
المهم قال البحث الثاني انه يجوز للعامي
ان يقلد المجتهد في فروع الشرع خلافا لمعتزلة بغداد وجوزه الجبائي في مسائل الاجتهاد
دون غيرها لنا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة اوجب التعلم على بعض الفرقة فجاز
لغيرهم التقليد ولان الحادثة اذا نزلت بالعامي فان لم يكن مكلفا فيها بشيء فهو باطل بالاجماع
وان كان مكلفا فان كان بالاستدلال فان كان بالبراءة الاصلية فهو باطل بالاجماع وان كان
بغيرها فان لزم ذلك حين تكمل عقله فهو باطل بالاجماع وان كان حين حدوث الحادثة لزم
تكليفه بما لا يطاق اما مسائل الاصول فقد منع من التقليد فيها وجوزه قوم من الفقهاء لنا
لانه عليه السلام مامور بالعلم فيجب علينا ولان تقليد غير معلوم الصدق قبيح لاستحالة على جواز
الخطا وقبول النبي عم من الاعرابي الظاهر وتنبيه لعلمه بتحصيل اصول العقائد وان لم يتمكن من التعبير
عن تلك الادلة والجواب عن الشبهات اقول هنا مسئلتان آ
المحققون على جواز التقليد للعامي في فروع الشرع المعتبر بالاجتهاد وقال بعض معتزلة
بغداد لا يجوز ذلك الا بعد ان يتبين له صحة اجتهاده بدليله وقال ابو علي يجوز ذلك في مسائل
الاجتهاد دون غيرها للاولين قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية اوجب الله تعالى
التعلم على بعض الفرقة وذلك يقتضي جواز تقليد غير المتعلم والا لكان اما غير مكلف بفروع الشرع
وهو باطل اجماعا او مكلفا بان يتعلم وهو تكليف بما لا يطاق او بالعلم وهو باطل لانه يلزم
عموم وجوب التعلم لذلك المكلفين والمقدر خلافه فتعين التقليد وهو المطلوب
ويشكل المنع من كون المراد بالفقه الاجتهاد بل المراد به اخذ العلم عن النبي صلى الله عليه
والانذار الفهم بالرواية لا بالفتوى كما تقدم ولا يلزم من ايجاب العلم على بعض الفرقة عدم ايجابه على

البعض

البعض الاخر حتى يكون ذلك مقلدا ولان العامي اذا نزلت نازلة به في الفروع فاما
ان لا يؤمر بشيء وهو باطل اجماعا لان الناس بين قائلين احدهما عليه الرجوع الى فتوى العلماء
والاخر يوجب عليه الاستدلال وان كان مامورا فيها بشيء فاما بالاستدلال او
التقليد والاول باطل لانه اما ان يكون عبارة عن التمسك بالبراءة الاصلية وهو باطل
اتفاقا او بالادلة السمعية وهو باطل ايضا لانه ان لزمه الاستدلال فاما من حين
استكمال عقله او حين نزول تلك الحادثة والاول باطل بوجهين احدهما ان الرسول
عليه السلام والائمة بعده لم يامروا الكل من استكمل عقله بالاشتغال في تحصيل رتبة
الاجتهاد الثاني انه لو اشتغل كل عاقل عند كمال عقله بذلك اختل نظام العالم وانتشر
فيه الفساد والثاني يلزم منه تكليف ما لا يطاق فتعين التقليد وهو المطلوب احتجوا
بقوله تعالى انا وجدنا اباءنا على امة وبقوله عليه السلام العلم فريضة على كل مسلم واحتج
ابو علي ان ليس من مسائل الاجتهاد الصواب فيه واحد فلو جاز التقليد لم يؤمن التقليد
في غير الحق بخلاف الاجتهادية فان الكل مصوبون فيها والجواب الذم على
التقليد فيما يطلب فيه العلم كالاصول جمعا بين القولين وعن ابي علي انه لا يتناول المتنازع
لانه انما ذم من اوجب التقليد ومنهم من اوجب الاجتهاد وكلاهما لا يفيد العلم
في غير التصويب سلمنا لكن جاز ان يفتي بحرم ما اداه اجتهاده اليه لانه غير معصوم ب
في انه لا يجوز التقليد في مسائل الاصول لوجود الباري تعالى وقدرته وعلمه وارادته
وارسال الرسل وكون النبي صلعم واثبات صدقه وهو مذهب المحققين سواء كان المقلد
مجتهدا او غير مجتهد خلافا لعبيد الله ابن الحسن العنبري والحشوية والتعليمية
فجوزوا التقليد فيه بل وجبه قوم وهو المختار الاول لنا ان تحصيل العلم با
باصول الدين واجب بالاجماع على مجتهد غير المحق على ان النبي صلى الله عليه واله فيجب علينا
اما الاول فلقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو والثاني فلامره وجوب التاسي
ولوقوع الاجماع على تحريم تقليد غير المحق لما لا يؤمن ارتكابه الخطا وانما نعلم المحق
غيره بالنظر والاستدلال واذا صار مستدلا امتنع كونه مقلدا ولبيكل انه لا يلزم من كونه

مجتهد في معرفة الحق امتناع كونه مقلدا في غير ذلك من المطالب الاصولية المجوز من ان
النبي صلى الله عليه وآله لم يكلف الاعرابي الجاهل اكثر من الشهادتين وكان يحكم بايمانه
وما ذلك الا للاكتفاء بالتقليد في الاصول والجواب
انه لو سلم الاكتفا فمنه بذلك فانه كان يعلم بان الاعرابي عالم بتلك الاصول من نفسه
وان لم يمكنه التعبير عنها وعن الشبهات الواردة عليها او انه قبل منه ذلك للتمرين ثم تتبين له بعد
ذلك على ان المنع الاكتفا بالشهادتين وكيف والامر بالنظر عام في قوله تعالى قل انظروا
اولم يتفكروا في خلق السموات قال البحث الثاني ان العامي
يجب عليه التقليد في الفروع اذا لم يتمكن من الاجتهاد فان تمكن من فعل الاجتهاد بان
يسعى في تحصيل العلوم التي لا يتم الاجتهاد الا بها تخير بينه وبين الاستفتا وكذا ان كان
عالما لم يبلغ رتبة الاجتهاد اما لو كان عالما بلغ رتبة الاجتهاد واجتهد لم يكن له العدول الى
المفتي فان لم يكن قد اجتهد فقيل يجوز له التقليد مطلقا وقيل انما يقلد الاعلم وقيل
فيما يخصه دون ما يفتي به وقيل فيما يخصه مع تضيق الوقت والاقرب المنع لانه يتمكن من تحصيل
الظن بطريق اقوى فتعين عليه ووجه القوة جواز تطرق الكذب على المفتي اقول
الواقعة النازلة بالعامي توجب عليه الاستفتا ان لم يتمكن من الاجتهاد ولو تمكن قبل فوات
الغرض تخير ان شاء قلد وان شاء اجتهد وان كان عالما مجتهدا فالاكثر على وجوب
الاجتهاد مطلقا وجوز احمد واسحق بن راهويه وسفين الثوري له التقليد مطلقا
وعن ابي حنيفة روايتان وجوز الشافعي في القديم تقليد الصحابي دون
غيره ومحمد بن الحسن تقليد العالم للاعلم وبعضهم تقليده فيما يخصه دون ما يفتي به وهو مذهب بعض
العراقيين وابن سريج فيما يخصه اذا خاف الفوات لو اشتغل بالاجتهاد واختار المصـ
الاول لتمكنه من تحصيل الحكم بطريق اقوى وهو الاجتهاد فيتعين عليه لان الظن الحاصل
من تقليد المجتهد المغاير له يتوقف صدق ذلك المجتهد في ان ما اخبر به هو الذي اداه
اليه اجتهاده وهو ظني بخلاف الظن الحاصل من اجتهاده نفسه قال الرابع لا بد
في المستفتي عليه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسألوا اهل الذكر من غير تقييد فيجب

على

على ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل للمستفتي هذا
الظن برؤيته منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه
واذا غلب على ظن المستفتي ان المفتي غير عالم ولا متدين حرم عليه استفتاؤه اجماعا
لانه بمنزلة نظر المجتهد في الامارة ولو افتاه اثنان فصاعدا فان اتفقوا والا اجتهد
في الاعلم الاورع فقلده فان تساويا تخير وان ترجح احدهما بالعلم والاخر بالزهد تعين
الاعلم ويعلم الاعلم بالتسامع والقرائن لا بالبحث عن نفس العلم اذ ليس على العامي
ذلك ولا يجوز للعالم اذا لم يكن من اهل الاجتهاد الافتا بقول مجتهد حي او ميت
ولا يجوز للعامي التقليد للمفضول مع وجود الافضل لان الظن باصابته اضعف
واذا تساوى المفتيان فقلد العامي احدهما لم يجز له الرجوع عنه في ذلك الحكم والاقرب
جوازه في غيره اقول الاتفاق واقع على انه لا يجوز للعامي استفتاء من
شاء اتفق لان احتمال العامية قائم فيه لا معارض من حيث اصالة عدم العلم وكون العامية
الاغلب على اكثر الناس ولا يشترط علم المستفتي بصحة اجتهاد المجتهد اذ لا وسيلة له
لظن ذلك الا بعد كونه مجتهدا فيجب عليه الاستفتا لقوله تعالى فاسألوا اهل
الذكر ان كنتم لا تعلمون اوجب الله تعالى سؤال اهل الذكر عند عدم العلم مطلقا
من غير تقييد بالعلم بكون اجتهادهم حقا بل الواجب على المستفتي استفتاء من تغلب
على ظنه اجتماع العلم والورع فيه ولا يجب عليه الاجتهاد البالغ في معرفة المجتهد المتورع
لكفيه بناء على الظاهر وذلك بان يراه منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق ويرى اجماع
الناس عليه والعمل بفتواه والانقياد الى قوله والعمل بمقتضاه واقبال المسلمين
على سؤاله واسترشاده وتعظيمه واكرامه ولا يجوز للعامي تقليد من يظنه خاليا من العلم
والدين وذلك لان نظر العامي في ذلك بمنزلة نظر المجتهد في الامارات فكما انه لا يجوز العمل
بالامارة مع عدم اعتقاد مقتضاها لقيام معارض لها او لغير ذلك كذا لا يجوز ان يقلد
من لا يعتقد كونه مجتهدا فان المجتهد ان اتحد تعين على العامي تقليده وان تعدد فان اتفقوا
على الحكم وجب عليه المصير اليه وان اختلفوا فيه وجب عليه الاجتهاد في معرفة الاعلم والاورع منهم

لان كل طريق التي في ظنه تجري مجرى قوة ظن المجتهد عند تعارض الامارات وهو مذهب
بعض الاصوليين والفقهاء كاحمد وابن سريج والقفال وقال القاضي ابو بكر وجماعة الفقها
لا يجب عليه الاجتهاد بل يتخير في تقليد من شا منهم لان العلما كل عصر لم ينكروا على العوام في ترك
النظر في احوال العلما وتفاوت المجتهدين في العلم والورع وهذا ممنوع واذا نظر
فغلب على ظنه المساواة يتخير في تقليد من شا منهم لان ذلك يجري مجرى الامارات المتعارضين
عند تساويهما ومنع قوم من جواز وقوع هذا الفرض كما منعوا ان يستوي ظنه في الحل
والحرمة في شي واحد وقد تقدم البحث في ذلك وان ظن رجحان احدهم على الباقين فاما
مطلقا اي في صفتي العلم والورع فتعين الاستفتا وكذا ان رجح على غيره في احدى
الصفتين مع مساواته له في الاخرى ويكون ذلك لرجحان احدى الامارتين على الاخرى
في نظر المجتهد عليه واما اذا رجح في احدى الصفتين المذكورتين ورجح غيره عليه في الاخرى.
فان كان احدهما ارجح في العلم والاخر ارجح في الورع فالاقرب تعين الاعلم لان استفاده
الحكم من علمه لا الورع وقال اخرون بالعكس لقوة الظن بصدقه وفيه نظر وربما في اجتهاده
من غيره وان كان الراجح في علمه وطريق علم العامي بالاعلم فالاذعان له وعليه بناء التسامع
من الناس والقرائن المفيدة للعلم او الظن لا بالبحث عن نفس العلم اذ ليس على
العامي في ذلك لكونه متعذرا عليه ما دام عاميا وفي قوله ويعلم الاعلم لا يعلم الا بهذا التقرير
ان العامي لوجوب على الترجيح ربما قدم المفضول على الفاضل لامكان ان يحصل له اغترار
بظهور الظواهر الحالية فيجب عليه الاجتهاد في تقليده والبحث في احوال من شا يبطل
التقليد فيأذ لو جاز الحكم بترجيح بعض العلما على بعض من غير طريق يوجب ذلك لجاز
له الحكم في الواقعة ابتداء اتفق وهو باطل اجماعا وتقرير الجواب
انه يعلم الاعلم بالتواتر واذعان المفضول له وانقياده اليه واجماع الخلق على قوله
فان عني بالاجتهاد ذلك فمسلم ونحن نوجب ذلك وان عنيت العلم وهو ممنوع ولا يجوز
للعالم الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد الافتا بقول المجتهد سواء كان المفتي حيا او ميتا من
غير ان يحكي عنه وهو قول ابي الحسين البصري وجوزه اخرون لنا لو جاز الافتا له لجاز للعامي احتجوا

بان المفتي

المفتي المقلد ناقل عن غيره فيكون كالاحاديث المنقولة عن الرسول عليه السلام
واجيب بانه للمتنازع اذ لا نزاع في جواز النقل
عن غيره من المجتهدين للاتفاق عليه وانما النزاع في جواز الافتا بقول بلا
على قول الغير ولنا ايضا ان في ذلك تلبيسا اذ العالم انما يسأل عما عنده وما
يستفاده باجتهاده لا عما قد يذكره اما لو كان يحكي عن المجتهد فان كان حيا وسمعه
منه مشافهة او نقله اليه ثقة او كتب كتابا يامن فيه الغلط والتزوير عول عليه والا
فلا وقد تقدم ذلك ولا يجوز للعامي تقليد المفضول مع وجود الافضل لان ظن
اصابة المفضول اضعف ومع معارضة اجتهاد الافضل الغالب على الظن اصابته يرتفع
ظن اصابة المفضول ويظهر خطاؤه فلا يجوز تقليده واذا قلد العامي احد المجتهدين
المتساويين في ظنه في حكم حادثة وعمل على فتواه فيها لم له الرجوع عنه في ذلك الحكم الى غيره
اجماعا وجوز بعضهم العدول عنه ومساوي ذلك الحكم بعينه وهو اختيار المص
والحق انه ان تجدد ظنه رجحان غيره في ذلك المجتهد عليه في العلم والورع جاز له تقليده في
مثل ذلك الحكم لوجوب العمل بالراجح ويكون ذلك جاريا مجرى تغير اجتهاد المجتهد اما تقليد
مجتهد اخر في مثل ذلك الحكم فالاكثر على جوازه وذلك لان الناس في كل عصر يسوغوا للعامي
استفتا كل عالم في مسئلة من احد من السلف حجر على العامة في ذلك ولو كان محظورا لما
عليهم اهماله والسكوت عن انكاره ولان كل مسئلة لها حكم نفسها فلما لم يتعلق الاول بها لا امتناع
في المسئلة الاولى فكذا في الاخرى ومنعه قوم ولو تخير العامي مذهبا معينا كمذهب المجتهد
كالشافعي وابي حنيفة وقال انا على مذهبه وملتزم به فهل له الرجوع الى احد يقول غيره في
مسئلة من المسائل قال قوم نعم نظرا الى ان التزامه بالمذهب غير ملزوم له وانكره اخرون
لان الالتزام بالمذهب كالالتزام بالحكم المعين في الحادثة المعينة وفصل اخرون فقالوا
كل مسئلة اتصل بها عمله فلا يجوز الرجوع الى غيره والاصح جواز الرجوع والعدول الى مذهب
اخر على تقدير ظهور رجحانه في العلم والورع او في احدهما على الاخر كما تقدم قال
الفصل الخامس في طرق اختلاف المجتهد ونوعها وفيه مباحث الاول انفصل به

على تفصيل الاول لا يجوز العدول للعامي
ورابع يفصل بعامله

الحال حجة خلافا لان المتكلمين لان وجود الشيء في الحال يقتضي ظن وجوده في الاستقبال
لقضاء العقل بذلك في اكثر الوقائع ولان الاحكام الشرعية مبنية عليه لان الدليل انما يتم
بعد ان لم يتطرق اليه المعارض من نسخ وغيره وانما يعلم نفي المعارض بالاستصحاب احتجوا
بان التسوية بين الوقتين في الحكم ان كان لاشتراكهما في مقتضاه كان قياسا والا كان
تسوية بينهما وهو باطل اجماعا والجواب ـــــ التسوية
بما قدمناه من الظن واعلم ان جماعة حكموا بان النافي لا دليل عليه وهو ان ارادوا ان العدم
قد كان ثابتا في الاصل فيستمر الظن فهو من الاستصحاب وقد بينا صحته وان ارادوا غير ذلك
فهو باطل اقول ـــــ استصحاب الحال حجة عند جماعة من ائمة الفقه كالمزني
والصيرفي والغزالي خلافا للسيد وابي الحسين البصري واكثر الحنفية واختار المص الاول
لوجوه آ العلم بوجود الشيء لم يظن بقاؤه في الحال يقتضي ظن وجوده في الاستقبال وكذا العلم
بعدم الشيء والعمل بالظن واجب لا معنى لكونه حجة الا هذا القدر اما الاول فمعلوم
لكل احد بالوجدان ولا يخال العقل يقضي بذلك من غير التفات في اكثر الوقائع اذا لم يحصل
له معارض وعلى ذلك مبنى اكثر مصالح العقلاء في امور معاشهم كالتجار الذين يبعثون
البضائع ويتحملون الاخطار والمشاق ويقطعون المسافات البعيدة المهولة لبعض الامتعة
المطلوبة لهم بسفرهم الى بلاد الهند لطلب الافاويه الحارة وسفر اهل البر الى البحر طلبا
للبيع وما ذاك الا لعلمهم بوجود الامتعة المذكورة في تلك المواضع والعلم به ضروري واحتج
بان الباقي مستغن عن المؤثر والحادث مفتقر اليه ويكون ارتفاع الواقع وجود الحادث الا ان
او عدما مرجوحا على استمراره بان الباقي لا يتوقف الا على وجود الزمان المستقبل ومعارضة الباقي
له واما المتغير زوال الحال الاول فيتوقف على وجود الزمان المستقبل وتبدل الوجود
بالعدم او بالعكس ومقارنته للوجود والعدم بذلك الزمان ووجود ما يتوقف
على شيء اغلب على الظن من وجود ما يتوقف عليها وعلى ثالث واما الباقي فظاهر وهذا
الدليل لا حاجة اليه في اثبات المطلوب المذكور لكونه اجزاء من هذه الدلالة ومقدماتها
لانه مركوز في العقول فان عقل عن هذه القضايا بان اكثر الاحكام الشرعية مبني على الاستصحاب

الاحكام

الادوية م

لان

لان الدليل انما يجب العمل به اذا لم يظهر له ما يزيل حكمه اما مطلقا كالنسخ او بعض مدلولاته
كالتخصيص العام او التقييد المطلق او معارضه دليل راجح عليه ولا وسيلة الى العلم بانتفاء
ذلك الا بالاستصحاب ج الاجماع على ان الشك في وجود الطهارة ابتداء يمنع من الدخول في
الصلوة ويوجب تجديدها وان الشك فيها بعد حصولها في الزمان الماضي لا يمنع من الدخول في الصلوة
ومن ذلك تجديدها ولولا كون بقاء الشيء على ما كان عليه راجحا لم يكن كذلك لانه ان رجح عدم الاستصحاب
عليه جاز الدخول من غير تجديد طهارة في الصورة الاولى وعدمه في الصورة الثانية وهما باطلان
اتفاقا وان تساويا لزم وانما الدخول من غير تجديد في الصورتين او عدمه في الصورتين احتجوا
بان التسوية بين الوقتين في الحكم اما ان يكون لاشتراكهما في مقتضى ذلك الحكم ولا فان كان
الاول كان الحكم في الزمان الباقي ثابتا بالقياس لا بالاستصحاب وان كان الثاني كان
تسوية بين الوقتين في الحكم من غير دليل وهو باطل بالاجماع والجواب ـــــ
التسوية بينهما باعتبار ان ثبوت الحكم في الزمن الاول علما يقتضي ثبوته بانه ظنا والعمل با
لظن واجب ولا يلزم من نفي القياس نفي مطلق الدليل لتحقق الخاص لا يلزم منه نفي العام ثم اختلف
في ان النافي هل اقامة دليل النفي المدعى ام لا فقيل لا دليل عليه لاتفاق الفقهاء على انه لا دليل
على منكر الدين لكونه نافيا ولا على منكر وجوب صلوة سادسة او صوم شوال لكن التعذر اقامة
دليل على النفي لتعذر على اقامة الدليل على براءة الذمة وقيل لا بد من دليل وهو قول السيد
وابي الحسين والغزالي وقيل في العقليات وقيل الشرعيات قال المص ان اراد النافي
بلا دليل ان النفي كان حاصلا من قبل فيغلب على الظن بقاؤه اذا لم يظهر ما يزيل ذلك الظن فهو
حق وهو عين الاستصحاب وان اراد غير ذلك وهو ان الحكم بالنفي فيما لا يكون ممتنعا بالضرورة
غير محتاج الى دليل فهو باطل لان ذلك النفي اذا لم يكن معلوما بالضرورة فلا بد له من طريق
يعلم به فيجب ذكره عند الدعوى لينظر فيه كما يجب على مدعي الاثبات وبالجملة والتمكين من
حيث هو متساوي النسبة الى طرفي الثبوت والنفي فلا يحكم باحدهما الا لمرجح وهو الدليل
وقد وقع الاتفاق على وجوب اقامة الدليل على الوحدانية وقدم الصانع وحاصل الدعوى
الاولى نفي الشريك عنه والثانية نفي الحدوث وجود الله تعالى والجواب ـــــ

عن الاول ان نفي الدليل المذكور ليس لكونه نافيا ودلالة العقل على سقوط التكليف
على النافي بل بحكم الشرع وهو قوله تعالى على البينة على المدعي واليمين على من انكر على انه يلزمهم
باليمين على ذلك النفي وهو قائم مقام الحجة وقد اسقطوا الحجة في بعض صور الاثبات
كما في دعوى المودع رد الوديعة وتلفها ولم يكن في ذلك رد لاتفاقهم على سقوط الدليل عن المدعي
فلذا المنكر وانتفاء وجوب صلاة سادسة وصوم شوال معلوم ضرورة لانه لو كان ثابتا
لاشتهر فلما لم يشتهر لم يكن ثابتا ويمتنع تعدد العلم بالنفي كيف والتكليف بما قام الدليل على نفي
الشريك ثابت بالاتفاق وقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله قال
البحث الثاني الاستحسان وقد ذهب اليه اكثر الحنفية والحنابلة وانكره الباقون ولا يتحقق
بينهم اختلاف معنوي لان بعضهم فسره بانه دليل ينقدح في نفس المجتهد تعسر عبارته
عنه وبعضهم قال انه العدول من قياس الى قياس اقوى وقال اخرون انه
تخصيص قياس باقوى منه وقيل العدول الى خلاف النظر لدليل اقوى والقول الاول
ان تحصل للمجتهد شك فيه لم يجز العمل به اجماعا والا وجب العمل به مطلقا اتفاقا
والثاني متفق عليه بين ارباب القياس وكذا الثالث والرابع اقول
الاستحسان لغة استفعال من الحسن ويطلق على ميل الانسان الى ما يهواه
من الصور والمعاني والافعال وان كان مستقبحا عند غيره وعرفه بعض
الحنفية بانه دليل ينقدح في نفس المجتهد ولا يقدر على اظهاره لعدم مساعدة
العبارة عنه وعدل عليه وبعضهم بانه عبارة عن العدول عن موجب قياس الى موجب
قياس اقوى وبعضهم انه عبارة عن تخصيص قياس بدليل اقوى منه وقال الكرخي
الاستحسان عبارة عن العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه
اقوى وحاصله راجع الى التفسير الاستحسان من الرجوع عن حكم دليل خاص والى مقابله
بدليل طارئ عليه اقوى منه من نص او اجماع او غيرهما وقد ظهر انه لا يتحقق لها ولا نزاع
في صحة الاستحسان في المعنى لانه بالتفسير الاول ان حصل للمجتهد تردد في كونه
دليلا متحققا ووهما فاسدا لم يجز التمسك به اجماعا وان تحقق كونه دليلا شرعيا بلا نزاع

اوغيرها

في جواز

١٩٣

في جواز التمسك به مع عدم المعارض والتفسير الثاني متفق على كونه حجة عند القائلين
بان القياس حجة اذ لا نزاع بينهم في تقديم اقوى القياسين على اضعفهما وكذا بالتفسير
الثالث فان حاصله راجع الى تخصيص العلة وقد تقدم البحث فيه واما الرابع فلذلك
فان العمل بالدليل الراجح وتقديمه على الدليل المرجوح متفق عليه اتفاقا وتخصيص النزاع بينهم
في الاطلاقات اللفظية وتخصيص كل واحد من هذه المعاني بالاستحسان قال
البحث الثالث مذهب الصحابي ليس بحجة لجواز الخطا عليه ولمخالفة كل واحد منهم صاحبه
فلو كان حجة لزم التناقض وعدم الدليل ليس دليلا على العدم والا لزم القياس في المسكوت
فيه لعدم الاولوية فيجتمع النقيضان وعدم الدليل ومنع المعتزلة ان يقول الله تعالى للنبي
صلى الله عليه وسلم احكم بما شئت فانك لا تحكم الا بالصواب والا لبطل التكليف لان قول
المكلف ان اصاب فعله وان لم يحرم فلا يفعله اباحة ولان المكلف لا ينفك
من الفعل والترك فلا يكون مكلفا بما لا ينفك عنه ولا نشرط التكليف تعلقه بالحسن فان
تساوي الوجود والعدم فيه سقط التكليف والحسن لابد فيه من طريق والا لزم تكليف ما لا
يطاق ولان جواز ذلك في حق العالم يستلزم جوازه في حق العامي وهو باطل اقول
هذه بقية الشرائط المختلف فيها فالاول قول الصحابي والمراد بالصحابي ليس من اهل
البيت المعصومين والاتفاق على انه ليس حجة على غير صحابي مثله واما على التابعين
فذهب المعتزلة والاشاعرة وهو احد قولي ابن حنبل الى انه ليس حجة وهو احد الروايتين
عن احمد والكرخي وقال مالك وابو بكر الرازي وابو سعيد من الحنفية هو حجة وهو قول القديم
للشافعي والرواية الاخرى عن مالك وقيل هو حجة مطلقا وقيل حجة ان خالف القياس
لنا ان كل واحد منهم يجوز عليه الخطا ولانهم اختلفوا في مسائل التوريث الجد مع الاخوة ومن قال
لزوجته انت علي حرام وغيرها وتناقضت اقوالهم فيها فلو كان قول الصحابي بمجرده حجة
على غيره لزم وجوب التناقض وهو محال ويشكل ان للمانع ان يمنع من لزوم ما ذكرتم وذلك
لان كون قول الصحابي حجة في الجملة لا ينافي عدم وجوب العمل عند قيام المعارض الراجح عليه
او المساوي كغيره من الطرق الشرعية فان كل واحد منها لا يجب العمل به عند قيام المعارض الراجح

او المساوي ولا عوض تبارك عن كونه حجة وطريقا شرعيا في الجملة وجوب النقص اعلى لم يلزم
على تقديره استوا المختلفين في العلم والزهد والورع و وجوب العمل بحجة وهو ممنوع
بل يحتج بتبع التخير كالعامي عند ت وفي المجتهدين في ظنه والمجتهد عند ت وفي
الامارات الثاني ذهب بعض الفقهاء الى ان عدم الدليل على الحكم الشرعي دليل على عدمه واستدل
عليه بان الحكم لا بد له من دليل شرعي لما تقدم والا لزم تكليف ما لا يطاق وذلك الدليل اما نص او اجماع
اجماع او قياس لقضية معا دالا الدال على انحصار ادلة الحكم الشرعي في الادلة المذكورة فاذا لم يظفر
المجتهد بدليل فيها دل على ظن عدمه والعمل بالظن واجب ولان الدليل كان معدوما في الازل
والاصل استمراره وانه لم يكن الدليل موجودا لم يكن الحكم موجودا وهذا فاسد فان عدم دليل الثبوت
لو كان دليلا على عدم الثبوت لكان عدم دليل العدم دليلا على عدم العدم او كونه اخطر في
الحكم اعني وجوده وعدمه في المحل المشكوك في ثبوت الحكم له لكونه ممكنا وعدم العدم وجود فيكون
الحكم المشكوك فيه معدوما وموجودا في ذلك المحل فيجتمع النقيضان وهو محال بالضرورة
وتعبير عن الثاني المذكور بالعكس انما هو مجاز اذ ليس ذلك حقيقة الثالث جوز معمر
بن عمران يجوز ان يقول الله تعالى للنبي وللعالم احكم بما شئت فانما يحكم بالصواب وجوزه
ابو علي الجبائي في حق النبي دون غيره وتوقف الشافعي في جوازه جمهور المعتزلة على امتناعه واحتجوا
عليه بوجوه آ انه موجب سقوط التكليف فان الشارع اذا قال للمكلف افعل ما اخترت الامر الفلاني
ما فعله وان لم يحرم فلا تفعل كان ذلك عين الاباحة فلا يكون مكلفا وسيكل بالمنع من ايجابه
سقوط التكليف عنه كيف وهو مامور بان يحكم باحد دليل الطرفين وملزوم بذلك الحكم ومواخذ
على تركه سلمنا لكن لا يلزم من سقوط التكليف سقوط سائر التكاليف عنه اللهم الا ان يقال
المراد بذلك تعويض الحكم اليه في كل امر حتى اسقاط التكليف عنه عادل عليه النص
او بدل لكن ذلك مما لم يقل باحد ب ان المكلف لا ينفك عن احد النقيضين اعني الفعل
والترك ويستحيل تكليف الانسان بما يستحيل انفكاكه عنه لكونه تحصيلا للحاصل
وليس ذلك كالتكليف بخصال الكفارة المخير لان المكلف يمكنه الانفكاك
عنها اجمع ومن ثم قال فان المكلف انما هو الحكم بشعر احد الطرفين وذلك ما ينفك عنهما

المكلف

١٩٤

المكلف وليس حاصلا حتى يكون قايه تحصيلا للحاصل انما هو الحكم بشعر احد الطرفين
ج القصد الى الفعل انما يحسن اذا تم تعلم على المكلف وظن كونه حسنا وذلك
بوجوب الحسن عن القبيح قبل الاقدام على الفعل بارة اودلالة تقتضي ذلك فيلي
تقديره عدمها يكون مكلفا بما لا يطاق ويسكل بالمنع من كون حسن القصد
الى الفعل مشروطا بعلم ذلك الفعل حسنا او ظنه فان كثيرا من الافعال الصادرة عن
المكلف يحسنها العقلا مع عدم شعورهم بعلم الفاعل بحسنها او وقع
علمهم تقدم شعورهم بذلك الا ترى الى العبد اذا امر سيده بفعل حسن فامتثل
فان العقلا يمدحونه على الامتثال ومقصوده يحسنه وان ذهلوا عن كونه عالما او ظانا
بحسن الفعل المامور به بل وان علموا ذهوله عن حسنه واورد انيضا
ان المرموجود وهو قوله قد علمنا انك لا تختار الا الحسن احسب
بان العلم بالحسن شرط التكليف وشرط متقدم وما ذكر تموه يقتضي تاخره لانه لا يعلم
كونه حسنا الا بعد الفعل ويستحيل كون الواحد متاخرا ومتقدما ومتاخر
الحسن منه الملم بان وجوب تقدم العلم والظن بحسن الفعل انما يثبت على تقدير
تجويز وقوع القبيح اما على تقدير عدمه وهو هنا منتف د لو كان ذلك في حق العالم
لجاز في حق العامي وهو باطل اجماعا ويشكل بمنع الملازمة احتجوا
بان الحص النبي صلى الله عليه قال يوم فتح مكة ان الله حرم مكة يوم خلق السموات
والارض لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس يا رسول الله الا الاذخر
فقال ع الا الاذخر فهو الاستثنا ليس بالوحي بل بمجرد ومشيته علو
ولانه عليه السلم لما قتل النضر بن الحرث فانه جاءته ابنته وانشدت الابيات
المشهورة فقال عليه السلم لو كنت سمعته ما قتلته فدل على قتله ليس بالوحي
بل بمجرد رايه والا لما كان يسوغ عليه تركه قتله ولان الاقرع قال يا رسول الله
الكل عام لنا فقال كتب عليكم الحج فسكت رسول الله ع فلما عاد قال
والذي نفسي بيده لو قلتها لوجبت ولو وجبت لما قمتم بها دعوني ما تركتكم

ولانه لما فتح مكة نادي مناديه اقتلوا مقيس [...]ابة وان ابي سرح
عمرني الثاني فلو نزل الوحي ظهرت علاماته وجيب بان
ما دخر قبل انه لسبر لخلافا باخته للاستصحاب وجاز اباخذ القتل
وتركه والثالث لا يدل على اجابه بنعم والرابع جوابه كالثاني قال
البحث الرابع في كيفية الاستدلال الدليل والمطلوب لا بد ان يتناسبا
وانما يحصل المناسبة بالاشتمال فان اشتمل المطلوب على الجزئي وهو الاستقرا
وهو لا يفيد اليقين لجواز ان يكون ما لم يستقرا بخلاف ما استقري الا ان يكون المذكور
فيه جميع الجزئيات وان كان بالعكس فهو القياس في عرف اهل وهو المفيد لليقين
وان اشتمل عليهما ثالث وهو التمثيل وهو الذي تسميه الفقهاء القياس وقد
سبق بيانه والقياس المفيد لليقين لا بد فيه من مقدمتين فان اشتملت
احديهما المطلوب او نقيضه بالفعل فهو الاستثنائي والا فهو الاقتراني
والاستثنائي قسمان متصل ومنفصل ويشترط في المتصلة
لزوم الشرطية وكليتها او كلية الاستثنائية فان استثني منه عين المقدم
انتج عين التالي لجواز كون وان استثني فيه نقيض التالي انتج نقيض
المقدم ولا ينتج استثناء نقيض المقدم ولا عين التالي لجواز كون الملزوم
اخص ويشترط في المنفصلة العناد وكلية المقدم او الاستثناء فان كانت
المنفصلة حقيقية انتج استثنا عين ايهما كان نقيض الاخر ونقيض ايهما
كان عين الاخر فالنتائج اربع وان كانت مانعة الجمع فالمنفصلة ولا ينتج استثناء
النقيض وان كانت مانعة الخلو فبالعكس واما الاقتراني فان كان الحد الاوسط
فيه محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول وهو ابين الاشكال
وان كان بالعكس فيهما فهو الرابع وان كان محمولا في المقدمتين فهو الثاني
وان كان موضوعا فيهما فهو الثالث ويشترط في الاول ايجاب الصغرى وكلية
الجمع انتج استثنا عين ايهما كان نقيض الاخر احدهما الكبرى وفي اختلافهما بالكيف

١٩٥

بالكيف مع كلية الكبرى وفي الثالث ايجاب الصغرى وكلية احدهما وفي الرابع عدم اجتماع الخستين
الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية ولتكن الكبرى سالبة اذا كانت الصغرى موجبة جزئية وتفا
صيل ذلك مذكور في كتب المنطق قوله [...] لفظ الاستدلال لغة
استفعال من طلب الدليل واصطلاحا يقال على معنين احدهما عام وهو ذكر الدليل سواء كان نصا
او اجماعا مطلقا سواء كان عقليا او نقليا قطعيا او ظنيا والثاني خاص وهو عبارة
عن دليل لا يكون نصا ولا اجماعا ولا قياسا والمراد هنا المعنى الاول واعلم انه
لا بد وان يكون بين الدليل والمطلوب مناسبة وتلك المناسبة انما تكون باشتمال احدهما
على الاخر فان اشتمل المطلوب على الجزئي وهو الاستقراء وهو ماخوذ من تتبع القرى
قرية بعد اخرى لان المستقري يتتبع الجزئيات جزئيا بعد اخر فاذا وجدها متفقة
في الحكم حكم على الكل انه مثلها في ذلك الحكم مثاله انا اذا رأينا انسان يحرك
فكه الاسفل عند المضغ والفرس والاسد وغيرها حكمنا بان كل حيوان يحرك
فكه الاسفل فقد اشتمل على المطلوب وهو قولنا كل حيوان يحرك فكه دليله وهو قولنا
الانسان والحمار والفرس يحرك ولا يفيد اليقين كما هو مثل كل عدد المحذور والماخوذ
لجواز كون بعض جزئيات ذلك الكل مخالفا للمذكور كما قالوا في التمساح اما لو حصر
افاد اليقين مثل كل عدد اما زوج واما فرد وكل زوج يعد الواحد وكل فرد يعد الواحد
فانه يلزم كل عدد يعد الواحد نصا وان كان بالعكس فان اشتمل الدليل على المطلوب
فهو القياس في عرف اهل النظر وعرفناه بانه قول مؤلف من اقوال اذا سلمت لزم عنها لذاتها
قول اخر وان اشتمل الدليل والمطلوب على ثالث هو علة في ثبوت ذلك الحكم الشرعي
فيهما فهو التمثيل وهو الذي يسميه الفقهاء قياسا وقد سبق البحث فيه وفي احكامه
وفي الحقيقة مركب من الاستقراء والقياس لانا اذا اثبتنا علية الوصف المعين للحكم
كالاسكار للتحريم باعتبار وجودها في الاصل كالخمر لزم منه صدق كل مسكر حرام فالف
قياسا اقترانيا هكذا النبيذ مسكر وكل مسكر حرام ينتج النبيذ حرام والصغرى
تصدق والكبرى معلومة بالاستقراء لم يوجد الا وجود واحد هكذا قيل قال

مقابل

ولتشكل بالمنع استفادة الكبرى في الاستقرا فانه قد نعلم انه لا يكفي وجود الوصف
مع الحكم في كونه علة لما لم نعلم انه معنى لحكم من نص او مناسبة والعتبار او فرع في اللاع
والاستقرا الناقص لذلك للنوع فيه مجردا عن الحكم بالصورة للعتبر والقياس المفيد
لليقين اعني المشتمل على المطلوب لا بد فيه من معنى ثبت لا نسبة المطلوب الى موضوعه
بالايجاب او السلب لا بد وان يكون بجهة لاستحالة الاستدلال على النص ودى وح
لا بد من متوسط بينهما يكون ثبوت بحصول المطلوب له وسلبه عنه نفيا وثبوت
ذلك المتوسط لموضوع المطلوب او سلبه عنه لذلك فوجب تركيبه من مقدمتين
يشتركان في ذلك الوسط ومنها بان تطرا لاخرى فكانت احدهما مشتملة على المطلوب
او نقيضه بالفعل سمي القياس المؤلف منهما استثنائيا والا سمي اقترانيا والقياس
الاستثنائي مركب من مقدمتين احدهما شرطية وهي التي تنحل عند حذف الادوات الى القضيتين
واللغوي استثنا احد جزئي تلك الشرطية او نقيضه ليحصل الجزء الاخر او نقيضه وهو قسمان
متصل ومنفصل لانه لما كان مركبا من مقدمتين احدهما استثنائية اما ان احد جزئي القضية
الاخرى او نقيضه وتلك القضية المستثنى منها لا بد ان يشتركها جزئين نسبة اما بالايجاب
او السلب وتلك النسبة اما بالملزوم والاتصال او دفعا وبالعناد والانفصال او دفعه
فان كان الاول كانت القضية شرطية متصلة والجزء الداخل حرف الشرط سمي مقدما
والاخر وهو الذي يدخل عليه حرف الجزا سمي التالي وسمي القياس المؤلف منها ومن استثنا
احد جزئيها او نقيضه متصلا لقولنا ان كان هذا انسان فهو حيوان او لكنه ليس
حيوانا فهو ليس انسانا وان كان الثاني اي كانت القضية منفصلة والقياس المؤلف
منها ومن استثنا احد جزئيها سمي منفصلا كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا
او فردا لكنه زوج فهو ليس بزوج واما المتصل فشرط انتاجه ان يكون الشرطية فيه
لزومية وهي التي يكون التالي منها لازما للمقدم لامر يوجب ذلك كالعلة وغيرها
وانما كان ذلك شرطا لان المرجع في هذا القياس الى الاستدلال بوجود الملزوم
على وجود اللازم وبانتفا اللازم على انتفا الملزوم وانما يتحقق ذلك في اللزومية لان الا

تفاقيه

١٩٠٦

الاتفاقية يجب ان يكون وقوع جزئيها او صدقهما معلوما ولا يحصل القياس المؤلف منها
فائدة ويجوز مصاحبة احد الجزئين الاخر وقت وصدق عنه في اخر فلا يتحقق الانتاج
لجواز مغايرة وقت الاستثنا لوقت المصاحبة ويجب كونها كليا او كون الوضع او الرفع
اعني الاستثنا كليا او كون وقت اللزوم والوضع او الرفع واحدا لانه لولا ذلك لم
يتحقق اللزوم لاحتمال كون وقت الانفصال وقت الاستثنا فلا يتحقق
الانتاج ومع تحقق هذه الشرائط ان استثني عين المقدم انتج عين التالي وان
استثني نقيض التالي انتج نقيض المقدم لملزوم التالي ويجب وجود اللازم
عند تحقق الملزوم وعدم الملزوم عند عدم اللازم فلا ينتج استثنا
عين التالي ولا استثنا نقيض المقدم لان اللازم جاز ان يكون اعم من الملزوم
ووجود الاعم غير مستلزم لوجود الاخص وكذا ارتفاع الاخص لا يوجب ارتفاع
الاعم ولو علم مساواة المقدم التالي في العموم والخصوص نتج استثناء عين
التالي عين المقدم واستثنا نقيض المقدم نقيض التالي فلهذا القياس اربع
نتائج استثنا عين المقدم ونقيضه واستثنا عين التالي ونقيضه واما المنفصل
فشرطه ان يكون المنفصلة فيه عنادية وان يكون المقدم كليا او الاستثنا او يكون
وقت الاتصال والانفصال والاستثنا واحدا اما الاول فلان الانفصال الاتفاقي
لا يكفي لجواز ان لا يستمر حال الاستثنا عن الانفصال فلا يتحقق النتيجة
ثم المنفصلة قد يكون حقيقية وهي التي تمتنع اجتماع جزئيها على الصدق والكذب
وهي مركبة من القضية ونقيضها او من وهي نقيضها لقولنا هذا العدد اما
زوج او لا زوج او هذا العدد اما زوج او فرد ولها اربع نتائج حاصلة من
استثناء كل واحد من جزئيها والنتيجة نقيض الاخر الاخر ومن استثنا نقيض
كل منهما انتج عين الاخر مثل هذا العدد اما زوج او فرد لكنه زوج فليس بفرد لكنه
ليس بزوج فهو فرد لكنه فرد فهو ليس بزوج لكنه ليس بفرد فهو زوج وان كانت
مانعة الجمع وهي التي تمنع اجتماع جزئيها على الصدق دون الكذب مثل هذا الجسم اما

اما ان يكون انسانا او فرسا وهي مركبة من المنفصلتين وما هو اخص من نقيضها
فلها نتيجتان من استثنائين عين ايهما كان ينتج نقيض الاخر واستثناء نقيض
الجزء الاخر لانه لم يرتفع الاخر والعام لا يستلزم عدمه وان كانت مانعة خلو
ويجانبي يمتنع اجتماع جزئيها على الكذب دون الصدق مثل اما ان يكون هذا لا اسود
او لا يكون اسودا وهي مركبة من النقيض ومن الاعم من نقيضه فلها نتيجتان
من استثناء نقيض اي الجزئين كان ينتج عين الاخر كما لو قلت لكنه ليس بلا اسود او لو قلت
لكنه اسود انتج فهو ملون ولا ينتج استثناء احدهما نقيض الاخر لان كل واحد
من الجزئين اعم من نقيض الاخر والعام لا يستلزم الخاص واما الثاني فلان احدهما
لو استلزم الاخر كان ارتفاع اللازم موجبا لارتفاع الملزوم فيجتمع النقيضان
حينئذ لان ارتفاع كل منهما يوجب تحقق الاخر فلو قلت لكنه ملون لم يلزم ان يكون
اسودا ولا لا اسود ولو قلت لكنه ليس باسود لم يلزم كونه ملونا ولا غير ملون واما الا
قتراني فان كان الحد الاوسط المشترك بين المقدمتين محمولا في الصغرى موضوعا
في الكبرى مثل كل جسم مولف وكل مولف محدث فهو الشكل الاول وهو الظاهر
الاسكان واشهر واكملها لانتاجه المحصورات الاربع وعكسه مثل كل جسم محدث
وكل حيوان جسم الرابع المحصورات منها مثل كل جسم مولف ولا شي من القديم بمولف
الثاني في الموضوع فيهما الثالث مثل كل جسم مولف وكل جسم محدث وشرط الاول
بحسب الكيف ايجاب الصغرى وبحسب الكم كلية الكبرى اما الاول فلانها
لو كانت سالبة لم يحصل الانتاج المتيقن لانه يصدق لا شي من الانسان بفرس وكل
فرس حيوان والحق السلب لو قلنا في الكبرى وكل فرس صهال فالحق الايجاب واما الثاني
فلانه يصدق كل انسان حيوان وليس كل حيوان ناطقا والحق الايجاب ولو قلنا في الكبرى
وليس كل حيوان صاهلا كان الحق السلب فقط وضروبه الناتجة اربعة الاول موجبتان
كليتان ينتج موجبة كلية مثل كل ج ب وكل ب ا ينتج كل ج ا الثاني كلية والصغرى
موجبة مثل كل ج ب ولا شي من ب ا ينتج لا شي من ج ا الثالث من موجبة والصغرى جزئية

منتج

مثل بعض ج ب وكل ب ا ينتج بعض ج ا الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة
كلية كبرى ينتج موجبة جزئية مثل بعض ج ب ولا شي من ب ا ينتج بعض ج ليس ا واما الشكل
الثاني فشرط بحسب الكيف اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب بحيث يكون احدهما موجبة
والاخرى سالبة وبحسب الكم كلية كبرى اما الاول فلانه لو انفصلا في الايجاب لم يحصل
الجزم بالنتيجة فانه يصدق كل انسان حيوان وكل ناطق حيوان والحق الايجاب ولو قلت
في الكبرى وكل فرس حيوان كان الحق السلب ولو انفصلا في السلب لم يحصل الجزم بالانتاج
ايضا لانه يصدق لا شي من الانسان بفرس ولا شي من الناطق بفرس والحق الايجاب
ولو قلت في الكبرى ولا شي من الحمار بفرس كان الحق السلب واما الثاني فلانه يصدق
كل انسان ناطق وليس كل فرس ناطقا والحق السلب لو قلت في الكبرى وليس كل حيوان ناطقا
كان الحق الايجاب وضروبه الناتجة اربعة وكل منها لا يثبت نتيجة الا بالرد الى الاول فالاول
من كليتين والصغرى موجبة مثل كل ج ب ولا شي من ا ب ينتج لا شي من ج ا وبيانه اما بالخلف
وهو ضم نقيض النتيجة الى الكبرى لينتج ما يناقضها ان نقول لو لم يصدق لا شي من ج ا لصدق
نقيضه وهو بعض ج ا فنضمه الى الكبرى هكذا بعض ج ا ولا شي من ا ب ينتج بعض
ج ليس ب وهو الضرب الرابع من الشكل الاول واما بعكس الكبرى ليرتد
الى الاول وهو الضرب الثاني منه كليتان والكبرى موجبة مثل لا شي من ج ب وكل ا
ب ينتج لا شي من ج ا وبيانه اما بالخلف وهو ان نقول لو لم يصدق قولنا
لا شي من ج ا لصدق نقيضه وهو بعض ج ا وهو يناقض الصغرى وهو الضرب
الثالث من الشكل الاول او بعكس الصغرى وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة
هكذا كل ا ب ولا شي من ج ب ينتج لا شي من ا ج وينعكس الى قولنا لا شي من ج ا
هو المطلوب وهذا هو الضرب الثاني من الشكل الاول الثالث من موجبة
جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب ولا شي من
ا ب ولا شي من ا ب ينتج بعض ج ليس ا وبيانه اما بالخلف وهو ان نقول لو لم يصدق
قولنا بعض ج ليس ا لصدق نقيضه وهو كل ج ا ونضمه الى الكبرى هكذا كل ج ا ولا شي

اب ينتج من ج ب وهو نا قض الصغرى وهذا هو الضرب الثاني من الشكل الاول
اما بعكس الكبرى ليصير الضرب الرابع من الشكل الاول اما بالافتراض وهو ان نفرض موضوع
الضرب وهو النقيض المحكوم عليه بالباء د فيصدق فهنا مقدمتان كليتان
احدهما كل د ب والاخرى كل د ج فنضم الاول وهو قولنا كل د ب الى الكبرى
وهو قولنا ولا شيء من اب ينتج ولا شيء من د ا ثم نعكس الثانية الى قولنا بعض ج د ونضمها
هذه النتيجة هكذا بعض ج د ولا شيء من د ا ينتج بعض ج ليس ا الرابع من سالبة
جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة مثل بعض ج ليس ب وكل اب ينتج بعض
ج ليس ا وبيانه بالخلف بان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ج ليس ا لصدق
نقيضه وهو كل ج ا فنضم الى الكبرى وهي قولنا كل اب ينتج كل ج ب وهو ناقض
الصغرى واما الشكل الثالث فشرط بحسب الكيف ايجاب الصغرى ويجب
الكم كلية احدى المقدمتين اما الاول فلانها لو كانت سالبة لم يحصل الجزم بالانتاج
لانه يصدق قولنا لا شيء من الانسان بحجر ولا شيء من الانسان بفرس مع صدق
السلب ولو قلنا في الكبرى ولا شيء من الانسان بحمار لصدق السلب ويصدق قولنا لا شيء
من الانسان بفرس وكل انسان حيوان والحق الايجاب ولو قلنا في الكبرى وكل انسان
ناطق كان الحق السلب اما الثاني فلانه لو كانت المقدمتان جزئيتين لم يجب اتحاد الاوسط
فلا يجب التعدي من الاوسط الى الاصغر كما يقول بعض الحيوان فرس مع كون الايجاب
ولو قلنا وبعض الحيوان ناطق كذب السلب فضروب الناتجة ستة لان الشرط الاول
اسقط بانه حاصله من ضرب ستة الصغرى مع الكبرى بان الاربع والثاني
اسقط اثنين هما الموجبة الجزئية الصغرى مع الجزئية الكبرى الاول من موجبتين
كليتين ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وكل ج ا ينتج بعض ب ا وبيانه اما بالخلف
وهو ضم نقيض النتيجة الى الصغرى ينتج من الشكل الاول ما يناقض الكبرى
هكذا كل ج ب ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا وهو مضاد الكبرى المستلزم لصدق
نقيضها واما بعكس الصغرى ليرتد الى الضرب الثالث من الاول هكذا بعض ب ج وكل ج ا

ينتج

ينتج بعض ب ا الثاني من كلية والكبرى سالبة مثل كل ج ب ولا شيء من ج ا ينتج بعض
ب ليس ا وبيانه اما بالخلف وهو ان نضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج ما يناقض
الكبرى هكذا كل ج ب وكل ب ا ينتج كل ج ا وهو مضاد الكبرى واما بعكس الصغرى
ليرجع الى الشكل الاول هكذا كل ج ب وكل ب ا ينتج كل ج ا وهو مضاد الكبرى بعض ب ج
ولا شيء من ج ا ينتج بعض ب ليس ا الثالث من موجبتين والكبرى كلية ينتج موجبة جزئية
مثل بعض ج ب وكل ج ا ينتج بعض ب ا وبيانه اما بالخلف وهو ان نضم نقيض النتيجة
الى الصغرى لينتج ما يناقض الكبرى هكذا بعض ج ب ولا شيء من ب ا ينتج بعض
ج ليس ا وهو نقيض واما الكبرى واما بعكس الصغرى ليرجع الى الاول هكذا بعض
ب ج وكل ج ا ينتج بعض ب ا وهو الضرب الثالث من الشكل الاول واما بالافتراض
بان نفرض الموضوع وهو البعض الذي من ج ب وليكن د فيصدق مقدمتان كل د ج وكل
د ب فنضم الاول الى الكبرى لينتج هكذا كل د ج وكل ج ا ينتج كل د ا ثم نجعل هذه النتيجة
كبرى الثانية هكذا كل د ب وكل د ا ينتج بعض ب ا الرابع من موجبة جزئية صغرى
وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء من ج ا ينتج بعض ب
ليس ا وبيانه اما بالخلف بان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ليس ا لصدق
نقيضه وهو كل ب ا فنجعله كبرى للصغرى هكذا بعض ج ب وكل ب ا ينتج بعض
ج ا وهو يناقض الكبرى وبعكس الصغرى يرتد الى الاول بان نقول بعض
ب ج ولا شيء من ج ا ينتج بعض ب ليس ا وهو المدعى واما بالافتراض بان نفرض الموضوع
وهو بعض ج د فيصدق كل د ج وكل د ب فنضم الاول الى الكبرى لينتج هكذا كل د ج
ولا شيء من ج ا ينتج لا شيء من د ا ثم نضم هذه النتيجة الى الثانية بان نقول كل د ب ولا شيء
من د ا ينتج بعض ب ليس ا الخامس من موجبة والصغرى كلية ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب
وكل بعض ج ا ينتج بعض ب ا لانه لو لم يصدق بعض ب ا لصدق نقيضه وهو لا شيء من ب
ا ونضم الى الصغرى فيهم هكذا كل ج ب ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا وهو يضاد الصغرى
وانا نعكس الكبرى ونجعلها صغرى ونعكس النتيجة هكذا بعض ا ج وكل ج ب ينتج بعض ا ب

وينعكس الى قولنا بعض آ ب وهو المطلوب واما بالافتراض بان يفرض
الموضوع في الكبرى ويصدق كل د ج وكل د آ ثم يجعل الاول صغرى الكبرى
هكذا كل د ج وكل ج ب ينتج كل د ب ثم يضم هذه الى النتيجة الثانية هكذا
كل د ب وكل د ا ينتج بعض ب ا السادس من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى
ينتج سالبة جزئية مثل كل ج ب وبعض ج ليس ا ينتج بعض ب ليس ا وبيانه اما
اما بالخلف وهو ان يقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ليس ا ينتج بعض ب ليس
وبيانه اما بالخلف وهو ان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ليس ا لصدق
نقيضه وهو قولنا كل ب ا فنجعله كبرى الصغرى لينتج هكذا كل ج ب وكل ب ا ينتج كل
ج ا وهو يناقض الكبرى او بالافتراض بان نفرض موضوع السالبة فيصدق
كل د ج ولا شيء من د ا فنضم الاول الى الصغرى هكذا كل د ج وكل ج ب ينتج كل د ب ثم نضم
هذه النتيجة الى الثانية هكذا كل د ب ولا شيء من د ا ينتج بعض ب ليس ا وهو المطلوب
واما الرابع فشرطه بحسب الكم والكيف امران احدهما عدم اجتماع الخستين اعني
السلب والجزئية الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية الثاني كلما كانت الصغرى
موجبة جزئية كانت الكبرى سالبة كلية فسقط بتلك احد عشر ضربا وباعـ
تبار الشرط الاول وهو عدم اجتماع الخستين في الضرب المستثنى اعني الذي يكون
صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية فسقط ثمانية اضرب وهي الحاصلة من ضرب السالبة
الجزئية الصغرى مع المحصورات الاربع الكبريات والسالبة الجزئية الكبرى مع الثلاث
الصغريات وهي ما عدا السالبة الجزئية والموجبة الجزئية الكبرى مع السالبة الكلية الصغرى
والحاصل من السالبة الكلية صغرى وهما الحاصلان من الموجبة مع مثلها
وباعتبار الشرط الثاني وهو عدم استعمال الموجبة الجزئية الصغرى الا مع السالبة
الكلية وهما الحاصلان من الموجبة الجزئية الصغرى مع الموجبتين الكبريين
فبقي الناتج خمسة الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب
وكل ا ج ينتج بعض ب ا وما يدل بالعكس المستوي لبيان الضرب الاول من الشكل الاول

ثم

ثم عكس النتيجة او بالخلف وهو ان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ب آ
لصدق نقيضه وهي لا شيء من ب ا فنجعلها كبرى الصغرى فيصير الضرب الثاني من
الشكل الاول وهكذا كل ج ب ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا وهو الكبرى الثاني
من موجبتين والكبرى جزئية ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ا ب وبعض ا ج ينتج بعض
ا ب وبيانه كالاول الثالث من كليتين والصغرى سالبة ينتج سالبة كلية مثل
لا شيء من ج ب وكل ا ج ينتج بعض ب ليس ا وبيانه بعكس المقدمتين لا شيء من ب
او بيانه بما تقدم الرابع من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية مثل كل ج ب
ولا شيء من ا ج ينتج بعض ب ليس ا وبيانه بعكس المقدمتين ليصير هكذا بعض
ب ج ولا شيء من ج ا ينتج بعض ب ليس ا وهو الضرب الرابع من الشكل الاول
او بالخلف بان يقول لو لم يصدق بعض ب ليس ا لصدق نقيضه وهو
قولنا كل ب ا فنجعله صغرى للكبرى هكذا كل ب ا ولا شيء من ا ج ينتج لا شيء من ب ج
وهو نقيض الصغرى الخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج
سالبة جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء من ا ج ينتج بعض ب ليس ا وبيانه اما
بعكس المقدمتين ليصير هكذا بعض ب ج ولا شيء من ج ا ينتج بعض ب ليس آ
او بالخلف وهو ان يقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ليس آ لصدق نقيضه
وهو كل ب ا فنجعله صغرى الكبرى هكذا كل ب ا ولا شيء من ا ج ينتج لا شيء من ب ج
وهو يناقض عكس الصغرى وعكسه يناقض الصغرى واعلم
ان البيان بالخلف عام في بيان ضروب الاشكال الثلاثة كلها كما عرفت اما
العكس والافتراض فليس كذلك في هذه الاشكال شرائط
اخرى بحسب الجهة لا يتحقق الانتاج الا معها اعرضنا عن ذكرها لئلا يطول
الكلام

الفصل الخامس في الاعتراضات

وحاصلها منع او معارضة فمنها الاستفسار وهو طلب معنى اللفظ لاجمال او غرابة
ويكلف بيانه وجوابه ببيان الظهور في المراد ومنها فساد الاعتبار وهو

وهو مخالفة القياس للنص وجوابه التأويل ومنها فساد الوضع وهو اثبات
اعتبار الجامع في نقيض الحكم بنص او قياس او اجماع وجوابه بيان المنع ومنها
منع حكم الاصل ولا ينقطع به المستدل وجوابه اثبات الحكم ومنها منع وجود
العلة في الاصل او كونها علة وجوابها بذكر ما يدل على وجودها في الاصل من عقل او
حس او شرع واثبات العلية باحد الطرق التي تقدم ومنها عدم التأثير وهو اذا
وصف في الدليل مستغنى عنه وهو اما عدم تأثير الوصف بان يكون طرديا
ويرجع الى اثبات انتفاء مناسبة الوصف وهو سؤال المقيس عليه
بعينه ويرجع الى المعارضة في الاصل بوجوده فيه لامكان التعليل بامرين
واما عدم التأثير في الحكم بان يذكر في الدليل وصفا لا تأثير له في الحكم وهو راجع الى عدم
التأثير في الوصف بالنسبة الى الحكم ان كان طرديا واما عدم التأثير في الفرع وهو ان
الوصف في الدليل لا يطرد في جميع صور النزاع وان كان مناسبا وهو راجع الى عدم
التأثير في الحكم ومنها القدح في المناسبة وفي افضاء الحكم الى المقصود ومنها
الوصف او عدم انضباطه ومنها المعارضة اما في الاصل بمعنى آخر وفي قبوله خلاف
فان صرح المعترض بالفرق بين الاصل والفرع وجب عليه بيان نفيه عن الفرع والا فلا
ولا يفتقر الى اصل الوصف الذي عارض به وجوابها المنع وجود الوصف او المطالبة
بتأثيره واما في الفرع بما يقتضي نقيض الحكم المستدل اما نصا او اجماعا او غيرهما والمختلف
في قبوله من حيث ان المعترض ساع في الهدم لا الاستدلال ومن حيث تحقق
بذلك رد دليله مقاوم لدليل المستدل ولا يجري الطريق في الاصل والفرع
معا وهو سؤال الفرق وليس هذا آخر ما يذكر في هذا الكتاب ومن اراده
التطويل في هذا الفن فليطلبه من كتابنا المسمى نهاية الوصول فانه قد بلغ الغاية
وتجاوز النهاية والله الموفق للصواب اقول
الاعتراضات وان كثرت فحاصلها يرجع الى شيئين احدهما المنع في مقدمات الدليل
الذي ذكره المستدل على الحكم الذي ادعاه والثاني المعارضة في الحكم باقامة الدليل

يدل

يدل على نقيض ذلك الحكم وهي خمسة وعشرون اعتراضا الاول الاستفسار
وهو طلب شرح مدلول اللفظ المذكور في الدليل ولا يحسن ذلك
الا اذا كان اللفظ مجملا كالمشترك المتردد بين محملين او محامل على السواء او كان
اللفظ غريبا لا يعرف السامع معناه فالاستفسار عن المعنى الواضح عناد
ولهذا قيل ما هذا الاستفهام صحيح عند الاستفسار وتحقيق السائل بان
كونه مجملا ولا غريبا ويكون بنفي الاحتمال والحصر قبل ظهور الدليل شرط
الصحة وذلك لا يتم اذا لم يكن اللفظ مجملا ولا غريبا فيكون نفي الاحتمال والعسر
انه شرط في الدليل فعلى المستدل القيام به دون المعترض والجواب
الاجمال لما كان مخالفا للاصل كان نفيه ظاهرا فلم يحتج المستدل الى بيانه بتقريره
كان بيان ذلك على المعترض ولا يسمع منه دعوى الاجمال والغرابة لمعاند
اذ الظاهر عدم خفائه عليه اما ببيان الغرابة بطريق او الاجمال بالاشتراك
تردده بين احتمال لغاته ذلك ولم يفتقر الى ذكر التسوية بينهما اذ الاصل عدم
الرجحان ولتعذر بيان التسوية وقد يدفع المستدل ببيان تحقق الرجحان
وانما قدم هذا السؤال على غيره لان ما عداه متفرع على فهم المعنى وما يتأخر عنه
فهو متقدم عليه وجوابه هنا السؤال في دفع الاحتمال بحسب الغرابة التفسير
والترجيح ان عجز بطلان غرابته وفي دفع الاحتمال بحمله على الاشتراك مع تعذر بحامل
عن اللفظ ان امكن او ببيان الظهور في مقصوده اما بالنقل عن اهل اللغة او الشرع
او بيان انه مشهور فيه والشهرة انما الظهور او بقرائن معينة فساد الاعتبار
وهو عبارة عن مخالفة القياس للنص ومعناه ان ما ذكرته من القياس لا يمكن
اعتباره في بناء الحكم عليه لمخالفته النص لانه فاسد في وضع القياس وتركه وجوابه
اما بالطعن في سند النص المذكور او المنع ظهور اللفظ في المقصود او
تأويل كله قوله ان فعينه في مسألة تارك التسمية من اهله عمدا فيحل كما في الناسي
فيقال هنا مخالف للنص وهو قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ق

شرعه مجملا او غريبا كان ام

بالنقل لكونه لم يعلم من ترتيب اذا ظاهرا مشهورا عند اهل اللغة والشرع لانتسابه اليهم

فيقول المستدل هذا صوت يندب الكفار بدليل جريه ذكر الله على قلب المومن
وان لم يتم في د الوضع وهو كون الجامع قد ثبت اعتباره بنص واجماع في بعض الحكم
لقول ان فهي في اثبات كون تكرير المسح على الرأس سنة فيسن فيه التكرار كالاستنجا
فيقول المعترض المسح معتبر بالنص في كراهة التكرار في المسح للخف وجوابه بيان المانع من
التكرار في صورة النص لتعرضه للتكلف وهو نقض لوجود الوصف اعني المسح هنا منفكا
عن الحكم وهو استحباب التكرار الا انه تشبيه النقض فان ذكره باصله وهو القلب وقد تقدم
وان بين مناسبته للنقيض من غير اصل من الوجه المدعي وهو القدح في المناسبة لاستحالة مناسبة
الوصف الواحد حكمين متناقضين من جهة واحدة ومن غير الوجه المدعي لا يقدح لامكان اشتمال الوصف على
حكمين تناسب بكل جهة منهما حكما مثل كون المحل مشتهى فانه يناسب الاباحة لارادة الخاطر
والتحريم لقطع الحاجة لنفسه د منع الحكم في الاصل وانما اخره عما تقدم من الاعتراضات
لانه من قبل النظر في تفاصيل القياس وما تقدم نظر في القياس من جملة والنظر في الجملة يتقدم
على النظر في التفصيل مثاله قولنا ان في جلد الخنزير النجاسة بالجلد مانع لا يرفع الحدث ولانه
يقبل حكم النجاسة كالدهر فيقول الحنفي معترضا امنع الحكم في الاصل فان الدهر عنده يقبل
بحكم النجاسة وقد اختلف الفقهاء في انقطاع المستدل اذا توجه منع حكم الاصل عليه فقيل لا
يكون منقطعا لان الكلام للدلالة على حكم الفرع لا على حكم الاصل فان لم يشرع المستدل في اقامة
الدليل على تحقق الحكم في الاصل لم تتم مطلوبه وهو انقطاع وان شرع في ذلك فقد ترك ما هو بصدده
وعدل عما انتصبه من الدليل للفرع وهو انقطاع ايضا وقال اخرون لا يكون منقطعا
لانه انما انتصب الدليل على حكم الفرع ولا يتم مقصوده الا بالدلالة على حكم الاصل وكما يتوقف
دليله على وجود علة الاصل وعلى وجودها في الفرع وعلى علة الوصف كذا يتوقف على اثبات
حكم الاصل لانه اخذا في القياس وكما لا يمتنع اخذه من تقرير القياس عند منع وجود علة
الاصل ومنع كونها علة فيه ومنع وجودها في الفرع باثبات مطلوبه بالاستدلال على من منع ذلك
فكذا يجوز ان لا يمتنع هنا من الاستدلال على الحكم كتساوي الجميع في افتقار الناس اليه وجوابه
بان يبين تحقق الحكم في الاصل بقضا وفرع ه منع وجود العلة في الاصل وانما اخره على منع حكم الاصل

لما عرفت

عرفت من ان علة الحكم الاصل متفرع عن على ثبوت حكم الاصل كما تقدم كقولنا فيمن في صلاة
الكلب حيوان يغسل الاناء من ولوغه سبعا فلا يطهر بالدباغ كالخنزير فيقول المعترض
امنع وجوب الغسل سبعا في الخنزير وجوابه بذكر ما يدل على وجود ذلك الوصف المدعي كونه علة في
بسوال الاصل من عقل وحس او شرع على حسب حال ذلك الوصف في كل مسألة و منع علة
الوصف المدعي كونه علة ويسمى سوال المطالبة وهو اعظم الاسولة الواردة على القياس لعمومه ورو
وده على كل وصف يدعي كونه علة للحكم وانما اخرها عما قبله من الاسولة على الوصف صيغة للوصف
فتحققها يتوقف على تحقق ورده كون وجود الصفة فرع على وجود الوصف الموصوف
وقد اختلف في قبوله والحق ذلك لان اثبات الحكم في الفرع بما لا يمكن استناده الى نحو حكم الاصل
من غير جامع بينهما والجامع يجب كونه في الاصل بمعنى الباعث لا بمعنى الامارة على ما سبق والوصف
الطردي لا يصلح ان يكون باعثا فيمتنع التمسك في القياس فلو لم يقبل هذا السوال
افضى الى التمسك بالاوصاف الطردية المحضة ولا يكاد يخفى فساده فان قيل
لا معنى للقياس الا رد الاصل بجامع بينهما وقد اتى المستدل بذلك وصح عن صفته
مقلد المعترض القدح فيه فجوابه المنع من تحقق القياس اذا كان
الجامع فيه مما لا يعتد به الظن كونه علة الحكم فيه وجواب هذا السوال بما يدل
على علة الوصف من نص ومناسبة او غيرها مما سبق في طرق العلة د عدم التأثير الوصف
وهو عبارة عن ابدا وصف في الدليل مستغنى عنه في اثبات الحكم او نفيه وقد
قسم المحدثون له الى اربعة اقسام ا عدم التأثير في الوصف وهو ان يكون الوصف
الماخوذ في الدليل طرديا لا مناسبة له ولا شبه وكما يقال في صلاة الصبح
صلاة لا يجوز قصرها فلا يقدم في الاذكار على الوقت وحاصل هذا
السوال يرجع الى اثبات انتفا مناسبة الوصف للحكم المانع من كونه علة له وهو
سوال المطالبة وجوابه جواز سوال المطالبة و قد تقدم ب عدم التاثير
في الاصل وهو ان يكون الوصف قد استغني عنه في اثبات الحكم في
الاصل المقيس عليه بغيره وذلك كما يقال في منع الغائب

مسح عن موزي فلا يصح بيعه كالطير في الهواء والسمك في الماء وما وجد في
الاصل من العجز عن تسليم المبيع مستقل في اثبات الحكم وهو عدم صحة البيع والمختلفون
فيه فرده ابو اسحق الاسفرايني بان حاصله يرجع الى اثبات علة اخرى للحكم في الاصل
وتعليل الحكم الواحد بعلتين غير ممتنع عنده وقبله المجوزون محتجين بانه متى ظهر في
الاصل ما يصلح للتعليل ونزاع ما ذكره المستدل احتمل تعليل الحكم بهما معا
وبكل واحد منهما وبواحد منهما اما معينا او مبهما على وجه لو نوقش احدهما امتنع التعليل
بالاخر فعلى الاول يمتنع الالحاق اذا لم يكن الفرع مشتملا عليهما معا والثاني يمتنع
ايضا لاستحالة تعليل الواحد بعلتين بانه يمتنع الثالث الجزم منه ترجيح من غير مرجح
ونحو كان هذا ملزوما والرابع لا يتحقق منه الالحاق على تقدير تحقق
احد الوصفين في الفرع دون الاخر لجواز كون ذلك الاخر هو العلة. وحقيقة
هذا الاعتراض المعارضة في الاصل وجوابه اما بالمنع من وجود الوصف
اما المعارض به في الاصل او المطالبة بتاثيره اذا كان طريق اثبات العلة
من جانب المستدل المناسبة او الشبه دون السبر والتقسيم او ببيان
كونه ملغى في جنس الاحكام كالطول والقصر ونحوهما او كونه ملغى في جنس
الحكم المعلل وان كان مناسبا كالذكورة في باب العتق او ببيان كونه مستقلا
في اثبات الحكم في صورة بحض الغاصب دون الوصف المعارض
به طلان او اجماع مثل لا تبيعوا الطعام بالطعام في معارضة
المطعوم بالكيل فان الطعم علة مستقلة بظاهر الخبر المذكور اذ فيه
تعليق الحكم على الوصف مشعر بعليته او ببيان رجحان ما ذكره من الوصف
على ما عارض به المعترض بوجه من وجوه الرجحان الترجيحات
السابقة في عدم التاثير في الحكم وهو ان يذكر في الدليل وصفا
لا تاثير له في اثبات الحكم للعلة كما يقال في مسئلة المرتدين اذا ا
تلفوا اموالنا في دار الحرب طائفة في منزلة فلا يجب عليهم الضمان

يتلف

يتلف اموالنا في دار الحرب كاهل الحرب فان الاتلاف في دار الحرب
لا تاثير له في نفي الضمان ضرورة استواء الحكم عندهم بين الاتلاف في دار الحرب
ودار الاسلام وحاصل هذا يرجع الى عدم التاثير في الوصف لان الاتلاف في دار
الحرب وصف وان اندرج في الحكم ٣ عدم التاثير في الفرع وهو عبارة عن
كون الوصف الذي علل به الحكم لا يطرد في جميع صور النزاع وان كان مناسبا
كما يقال في المراة زوجت نفسها بغير كفو فلا يصح نكاحها كما لو زوجت
بغير كفو لان تزويجها نفسها من غير كفو وان كان مناسبا للحكم وهو
بطلان النكاح الا انه لا يطرد في جميع الصور النزاع او للنزاع وقع
فيما اذا زوجت نفسها من الكفو ومن غير الكفو وحاصل هذا
يرجع الى عدم التاثير في الاصل الحكم لان تزويجها نفسها مستقل
بعدم الصحة لتوقفه على السلم لا لانكاح الاولى وليس راجعا
الى عدم التاثير في الاصل لان التزويج من غير كفو موثر في الاصل
٤ القدح في مناسبة الوصف المعلل به الحكم وذلك ما يلزم
من ترتب الحكم على وفقه تحصيلا للمصلحة المطلوبة منه
وجود مفسدة مساوية لتلك المصلحة او راجحة عليها
وجوابه ببيان رجحان تلك المصلحة على المفسدة بطريق
تفصيلي يختلف باختلاف المسائل ولا اثبات
بطريق اجمالي يطرد في جميع المسائل وذلك بان يقول
لو لم يرجح المصلحة على المفسدة المعارضة لها لزم التحكم
التام وعدم الاطلاع على المكمن اضافة الحكم اليه في محل التعليل
سوى ما ذكرته لزم ثبوت الحكم تعبدا وهو خلاف الاصل
و القدح في افضاء الحكم الى المقصود وتعليله به كما لو علل حرمة هو تام
المصاهرة على التابيد في حق المحارم بالحاجة الى رفع الحجاب

بين الرجال والنساء المفضي الى الفجور فاذا كان التحريم موبدا انسد
باب الطمع المهم بها والنظر اليها المنبعث للشهوة المفضية الى الفجور وعدل المؤبد
حق المحارم بالحاجة الى دفع الحجاب بهذا اعترض للاقصى الجهد ا
المقصود من حيث ان سد باب النكاح ادعى الى عدم الوقوع في الفجور
لتكون النفس مائلة الى ما منعت منه غالبا وجوابه ان الحرمة المؤبدة
بها يمنع من النظر الى المملوة بشهوة عادة والامتناع العادي على مرور
الاوقات وتطاول الازمنة تصير كالامتناع الطبيعي كالامهات
وبه يتحقق انسداد باب الفجور الرابع كون الوصف المعلل به باطنا
خفيا كالتعليل بالرضا والقصد فانه قد يقال الرضا والقصد من الاوصاف
الباطنة التي لا يطلع عليها ما نعرفه فلا يكون علة للحكم الشرعي ولا يعرفه
فان الخفي في نفسه لا يكون معرفا للخفي وجوابه بيان الضابط بما يدل عليه
من العبارات والصيغ الظاهرة وضبط القصد بما ينبئ عنه
من الافعال المشاهدة الخامس كون الوصف المعلل مضطربا
غير منضبط كالتعليل بالحكم المشعر والزجر والردع ونحو ذلك
فانه قد يقال مثل هذه الاوصاف مما يضطرب ويختلف باختلاف
الاشخاص والازمان والاحوال وما هذا شانه فلا بد من ردع ورد
الناس الى المظان الظاهرة الحكم دفعا للعسر عن الناس و
البحث عنه لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم
العسر وصفا للاضطراب في الاحكام عند اختلاف الصور
بسبب اختلاف هذه الامور بالزيادة والنقصان والشدة
والضعف وجوابه اما بيان كون ما علل به منضبطا بنفسه
او بضابط الحكم والمشعر بالسفر ونحوه [illegible] السادس المعارضة في الاصل
بمعنى اخر غير علة المستدل سواء كان مستقلا بالتعليل كمعارضة من علل تحريم

ربا

ربا الفضل في البر بالطعم بالكيل او الوزن او من يستقل التعليل على وجه
يكون داخلا في التعليل وجزءا من العلة وذلك كمعارضة من علل وجوب القصاص في الاصل
بالقتل العمد العدوان بالجارح في الاصل اعني القتل بالمحدد ونحوه وقد اختلف الجدليون
في قبوله فمنهم من رده بناء على انه لا يمتنع تعليل الحكم الواحد بعلتين فلا يستلزم بحثه ولهذا
قالوا لو قدرنا انفراد ما ذكره المستدل لجزء من المعارض كونه علة اجماعا وانما صح التعليل
به لكونه صالحا لذلك في نفسه للعدم المعارض لان العدم لا يجوز كونه علة ولا جزءا منها لما تقدم
واذا صح التعليل به مع عدم المعارض صح التعليل به مع وجوده لانه لا معنى للعلة الا
ما ثبت الحكم عقيبه مع المناسبة وهي موجودة في كل واحد من الوصفين فكان كل واحد منهما علة
ومنهم من قبله واوجب على المستدل القيام بالجواب عنه وهو اختيار جماعة من المتاخرين
لانه لما وجد في الاصل فيه وصفان اعني الوصف الذي يذكره المستدل والوصف الذي ذكره المعارض
فاما ان يكون كل واحد منهما علة مستقلة للحكم اولا والاول باطل لما تقدم من امتناع تعليل
الحكم الواحد بعلتين وردّ مستقلين والثاني اما ان يكون العلة هو الوصف الذي ذكره المستدل وحده
والذي ذكره المعترض وحده او هما جميعا بحيث يكون كل منهما جزءا من العلة والاولان باطلان
لانه ترجيح من غير مرجح فتعين الثالث وح يمتنع تعدية الحكم من الاصل الى الفرع اذا لم يجتمع فيه
الوصفان فبتقدير تساوي الاحتمالات الثلاث يمتنع التعدي على تقديرين منهما
وهما كون العلة المجموع منهما وكونها الوصف الذي ذكره المعترض وامكان التعدي به على
تقدير واحد وهو كون العلة وصف المستدل فيكون عدم التعدية ارجح لان وقوع احد الا
احتمالين من [illegible] وقوع اغلب من احتمال وقوع احتمال واحد بعينه والحق انه اسناد
الحكم الى احد الوصفين المناسبين من غير ترجيح يكون تحكما كما في الواطي فقهما فقد رد بهما
وهل يلزم للمعترض بيان انتفاء الوصف الذي ذكره بدليل المعارضة المستدل عن الفرع اولا
قال قوم نعم لان مقصوده الفرق بين الاصل والفرع وذلك لا يتم الا بالبيان وعلى تقدير
تحقق ذلك الوصف في الفرع فيكون الفرع ملحقا بالاصل على التقادير الثلاثة
وهو المطلوب المستدل فلا يتم حينئذ غرض المعترض وقال اخرون لا يجب

على ذلك لانه اذا كان مقصود ان الفرع افتقر المستدل الى بيان وجوده فيه الاكثر
وفصل اخرون فقالوا ان صرح المعترض بنفيه الفرق بين الاصل والفرع وجب بيان
انتفاء الوصف الذي ابداه عن الفرع وان لم يصرح بقصد ذلك لم يجب بيان
تقول هذا الوصف قد ثبت انه لا بد من الحاجة في التعليل لما ذكرت من الدليل
فان كان غير متحقق في الفرع ثبت الفرق وان كان متحققا فيه فالحكم يكون ثابتا في الفرع
لمجموع الوصفين فثبت ان المستدل لم يتمكن في الابتداء العلة بتمامها بل ببعضها واي الامرين
قدر فالاشكال لازم وهل يعتبر المعترض الى اصل الوصف الذي عارض به المستدل بشهادة بالاعتبار
لاعتبار قال قوم لا وهو المختار لان حاصل هذه المعارضة اما نفي الحكم لعدم العلة لنفي
وجوب القصاص في المثقل لعدم العلة وهي مجموع القتل العمد العدوان
بالجارح او صد المستدل عن التعليل بالوصف بالذي ذكره وعلى كلا التقديرين لا يحتاج نعدم
الى ذلك وايضا فاصل المستدل هو اصل المعترض فانه كما يشهد لوصف المستدل بالاعتبار
وكذا يشهد لوصف المعترض بالاعتبار وجوابه اما بمنع الوصف الذي ادعاه المعترض في الاصل
او لعدم صلاحية العلة بجوابه وعدم انضباط او للطالبة بتاثيره ان كان مستندا بالمناسبة
او الشبه لا بالسبر والتقسيم ان المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدل اما بنص
او اجماع ظاهر او بوجود مانع للحكم او بفوات شرط ولا بد من بيان تحققه وكونه مانعا او شرطا
على مثل طريق اثبات المستدل لكون الوصف الذي علل به علة وقد اختلف في قبوله قوم وقبله
اخرون اما الاولون فقالوا ان المعارضة استدلال وتناوض للمعترض ان يكون
هاديا لا اثانيا واما الاخرون فقالوا انه لما كان استدلالا وبناؤه ملزوم لهدم
بناء المستدل لمنافاته دليله لدليله كان مقبولا اذ لا يخرج على المعترض في سلوك
طرق العدم وخصوصا اذا لم يكن لهادم سواه فانه لو لم يصل الى ابطال مقصوده والمناظرة
واختلف في فائدة البحث والاجماع وجاز ان يقصد وللمستدل ينازعه المعترض ان يقدح
فيه لو كان المستدل متمسكا وانه عن جميع ذلك فقد اختلفوا في جواز دفعه بالترجيح
لدليله فمنهم من منعه لانه ما ذكره للمعترض وان كان مرجوحا الا انه لا يخرج عن كونه معترضا

والا

والاصح جوازه لانه بها رجح ما ذكره المستدل على دليل المعترض بوجه من وجوه الرجحان تعين العمل
به والقادح لبل المعترض ومن مقصوده بدل على الفرق وهو عبارة عن المعارضة في
الاصل والفرع معا حتى لو اقتصر على احدهما لم يكن فرقا وهو قول بعض الفقهاء واختلفوا في قوله
فمنعه قوم لما فيه من الجمع بين اسولة مختلفة وهي بيان معنى موجود في الاصل لم يدخل
في التعليل ولا وجود له في الفرع الخفي لقولهم في امان العبد امان صدر من اهله في محله
فكان صحيحا فيقول المعترض امتنع وجود الاصل في الفرع اعني عن الماذون فهو راجع الى انتقا
علة الاصل في الفرع المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع ومنهم من قبله وجعله
عبارة عن سوالين وهو مذهب ابن شريح واخرون جعلوه سوالا واحدا وهو عبارة عن
لاتحاد المقصود منه وهو الفرق وان اختلف صيغه وقد تقدم البحث في ذلك وجوابه
جواب المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع وقد عرفته وما في الاعتراضات والاجوبة مما تقدمت
وحينئذ انتهى كلامهما بانتها كلام المصنف فلنقطع الكلام حامدين ومصلين
والحمد لله رب العالمين

هذا [illegible]
والباقي لم [illegible]
الا ان [illegible]
و[illegible]

٢٠٥